Digitized by Google

E

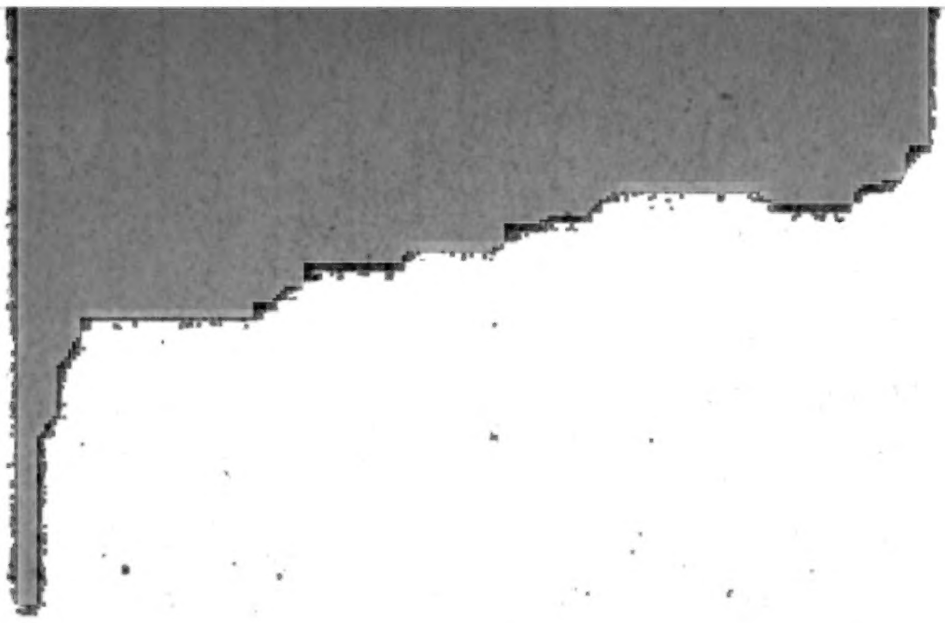
Google

B
3
.Z5

Digitized by Google

B
3
.Z5

Digitized by Google



Digitized by Google

Zeitſchrift

für

Philoſophie und philoſophiſche Kritik,

5765-88

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Vierundzwanzigſter Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1854.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Vergleichung der Thätigkeiten des Geistesorganismus mit den Thätigkeiten der Körperwelt. Von F. L. Fülleborn, Chef-Präsidenten des O. L. Gerichts in Marienwerder 1

Ueber die neuere Atomenlehre und ihr Verhältniß zur Philosophie und Naturwissenschaft. Von J. H. Fichte 24

Verständniß und Mißverständnisse der neuesten deutschen Philosophie. Von Prof. Dr. H. M. Chalybäus in Kiel . . . 46

Das Aristotelische, Kantische und Herbartsche Moralprincip Von Dr. F. Ueberweg, Privat-Docenten d. Phil. in Bonn . . 71

Zur Religionsphilosophie. Schließt die Philosophie den Glauben aus oder ein? Von H. Ulrici 104

Recensionen:

Küttner: Quaestio necessitatis quam definitionem, quem fontem ultimum Aristoteles statuerit 143

A. Trendelenburg: Ueber Herbart's Metaphysik und eine neue Auffassung derselben 149

Ad. Wuttke: Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben . . . 157

Erklärung von Prof. Dr. K. Fischer in Erlangen 160

Ueber die Lehre des Pherekydes von Syros und ihr Verhältniß zu außergriechischen Glaubenskreisen. Von Prof. Dr. R. Zimmermann in Prag 161

Die Philosophie und die Erinnerung. Ein Wort zum Abschied von der Vergangenheit und zum Gruß für die Zukunft. Von Dr. C. F. Göschel, Consist.-Präsidenten in Berlin. . . . 199

Ueber den Begriff des unendlichen Urtheils. Von Prof. Dr. Ch. H. Weiße in Leipzig. 223

Ueber den Begriff des Urtheils überhaupt. Von H. Ulrici . . 255

Uebersicht der philosophischen Literatur. Von J. U. Wirth . . 281

1. Die Unwahrheit d. Sensualismus u. Materialismus. Von K. P. Fischer. 2. Zwei Abhandlungen ꝛc. Von F. L.

Fülleborn. 3. Vorarbeiten zu einer Theorie d. Einheitslehre ꝛc. Von Dems. 4. Ansicht v. d. Natur. Von J. W. Schmitz. 5. Ueber d. Bedeutung d. Anthropologie. Von M. Perty. 6. Die Idee der Person. Von Oginsky. 7. Die individuelle Unsterblichkeit. Von W. Droßbach. 8. Die Unsterblichkeit. Von H. Ritter. 9. Die speculative Religionswissenschaft. Von L. Noack. 10. Die Theologie als Religionsphilos. Von Dems. 11. Vom Sinai, Olymp u. Tabor. Studien ꝛc. Von J. Bayer. 12. Zend-Avesta. Von G. Th. Fechner.

Zur Berichtigung. Von R. Hoppe 321

Zur Erwiderung. Von J. H. Fichte 323

Verzeichniß der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften 326

Vergleichung der Thätigkeiten des Geiſtesorganismus mit den Thätigkeiten der Körperwelt.

Von F. L. Fülleborn.

Es wird nicht ſelten von dem „Geiſte in der Natur“ oder von einem „Weltgeiſte“ geſprochen, womit man das Beſtimmende des Geiſtes als das auch in der Natur Beſtimmende bezeichnen will. Die gedachten Bezeichnungen halte ich für unrichtig, weil ſie gerade der Herausſtellung des Gemeinſchaftlichen entgegenwirken, welches in dem Geiſte und in der Natur waltet. Der Geiſtesorganismus nämlich, von welchem (im Gegenſatze zu dem freien Geiſte, zu dem aus eignem Willen Beſtimmenden) hier allein die Rede ſeyn kann, hat ſein Eigenthümliches in dem Bewußten, das Beſtimmende in ihm iſt das Bewußtſeyn und er unterſcheidet ſich gerade hiedurch von der Natur, deren Charakteriſtiſches die Bewußtloſigkeit iſt. Von einem in der Natur waltenden Geiſte läßt ſich daher nicht füglich ſprechen. Eine der Wirklichkeit angemeſſene Bezeichnung des in der Natur und im Geiſtesorganismus gemeinſchaftlich Waltenden iſt dagegen, nach meiner Theorie, die „des Göttlichen in der Beſchränkung des Organiſchen“. Indem ich nämlich von Gott als dem Urweſen ausgehe, und deſſen von uns erkennbare Weſenheiten in die „Freiheit“ und „Liebe“ ſetze, nehme ich an, daß die Welt aus einer Ausſtrahlung ſeines Weſens hervorgegangen iſt, in dieſe Ausſtrahlung aber die Weſenheit der Freiheit, des Selbſtbeſtimmenden, nicht eingehen konnte, zu deſſen Selbſtſchaffung vielmehr nur die Möglichkeit durch die Welt gewährt werden ſollte. Die Welt, als das neben Gott aus einer Ausſtrahlung deſſelben Hervorgegangene entbehrt daher des eigenen Willens; in ihr waltet die Nothwendigkeit, das Göttliche in der Beſchrän-

kung des Organischen. Ich unterlasse hier eine nähere Begründung dieser Theorie und verweise hinsichts derselben auf meine frühern Schriften, namentlich zur Gewinnung einer leichten Uebersicht auf die Skizze der Einheitslehre als Grundwissenschaft, welche ich den „Kleinen Schriften in Beziehung auf die Einheitslehre als Grundwissenschaft, Marienwerder bei Levysohn 1853" vorangeschickt habe. Hier genügt es mir das Gemeinschaftliche des Ursächlichen sowohl des Geistesorganismus als der Natur in dem Göttlichen herauszustellen, welches in der Beschränktheit des Organischen Beide bestimmt. Der Inhalt des Bestimmenden dieses beschränkten Göttlichen ist die Liebe, von der Wissenschaft als Einheit bezeichnet, um in diesem Gattungsbegriffe zugleich die ersten gefühllosen Ergebnisse jener Ausstrahlung in dem Verwirklichungshergange des bloßen Strebens, als welches sie ursprünglich nur gedacht werden kann, mit zu umfassen. Die organische Urpotenz der Welt, nach meiner Theorie der Einheitstrieb, ist nun das gemeinschaftliche Ursächliche der Natur und des Geistesorganismus welches in seinem Bestimmenden jedoch durch die weitere Entwickelung Modifikationen überkommen, und Unterschiede schaffen mußte. Letzteres stellt sich als Nothwendigkeit dar, sobald das Wesen der organischen Entwickelung dabei berücksichtigt wird. Denn eine organische Entwickelung kann nur mittelst Ueberführung dessen was in dem allgemeinen Unentwickelten gelegen, in die demselben entsprechenden Besonderheiten erfolgen. Diese Besonderheiten aber, weil sie jede für sich jenes Allgemeine nur in der diese Besonderheit eben begründenden einseitigen Richtung herausstellen, müssen in Unterschied unter sich sowohl als zu dem Allgemeinen, aus welchem sie hervorgegangen, treten. Das Spalten, Sondern, Differenziren, welches hienach Grundlage jeder Entwickelung ist, bildet die eine der Haupt-Entstehungs-Arten des Verschiedenen. Die andre Haupt-Entstehungs-Art ist die Einigung bestehender Verschiedenheiten, indem das Geeinte mittelst der Einigung zu einem Neuen, von der Summe der Bestandtheile des Geeinten Verschiedenen, wird. Sondern und

Einen sind die Gattungsbegriffe, auf welche sich alle organischen Thätigkeiten zurückführen lassen.

Betrachten wir demgemäß den Entwickelungshergang des Einheitstriebs als die Ausstrahlung Gottes, aus welcher sich die Welt entwickelt hat, so ergiebt sich, daß er bei der Verwirklichung und Entwickelung seines Strebens, die in ihm liegende unentwickelte Synthesis analysirend in Besonderheiten überführen, und daß die höchste Ausbildung der Besonderheit Ziel seines Strebens seyn mußte. Wir erkennen dieses gewonnene Ziel in dem Seyn der Geistesorganismen. Sie stellen sich als die vollkommenste Ausbildung der Besonderheit als das Ich dar, dessen Existenz auf keinem andern Grunde als dem Bewußtseyn seiner selbst beruht. Aus dem Körper hervorgegangen, und diesen während der Verbindung mit demselben, als Mittel zum Bewußtwerden der Außenwelt benutzend, bildet das Bewußtseyn und zwar aus seiner Besonderheit heraus, lediglich auf den Grund des Bewußtwerdens, innerhalb des Körpers sich ein neues Bereich, bestehend aus dem Bewußten, welches zu Bestandtheilen der neuen Einheit wird. Das Bewußtseyn, in dieser neuen Einheit das herrschende Eins, ist der Selbstbildner aller Bestandtheile der Einheit, und selbst hinsichts der Gegenstände der Außenwelt, bei deren Bewußtwerden es dahin strebt, sich ihrer möglichst so bewußt zu werden, wie sie wirklich sind, ist es doch eben hinsichts des Bewußtwerdens der Selbstbildner, wie sich schon daraus ergiebt, daß es hiebei irren, gedachte Gegenstände anders erfassen kann als sie wirklich sind. Der Geistesorganismus als die höchste Ausbildung der Besonderheit ist das höchste Ergebniß der organischen Entwickelung und er bildet die Uebergangsstufe, welche die Selbstschaffung des freien Geistes, der die Schranken des Organismus überschreitet und zum Selbstbestimmenden, zum Selbstursächlichen seines Bestimmens wird, ermöglicht. Das Bereich welches das Bewußtseyn in dem Bewußten sich organisch schafft, schafft der freie Geist mittelst des Selbstbestimmens in den Normen des Willens die er sich selbst giebt. Mittelst des Selbstbestimmenden, der Selbstursächlichkeit,

beſchreitet der freie Geiſt den Weg zur Gottähnlichkeit; und die Liebe, als das Urweſen, in der Unbeſchränktheit ſich aneignend, geht die Richtung der freien Geiſter entgegengeſetzt der Richtung des organiſchen Urtriebes, von den Beſonderheiten zur Syntheſis zurück, als deren Ergebniß wir uns das alle freien Geiſter in und durch Liebe einigende Reich Gottes denken. Die Natur mußte in der Richtung nach der Beſonderheit das Seyn der einzelnen Geiſter beſchaffen, die in dem Reiche Gottes zur innigſten Verbindung gelangen.

Den freien Geiſt nun laſſe ich bei der nachfolgenden Vergleichung durchaus unberückſichtigt. Ebenſo ſchließe ich dabei die einzelnen Acte des Willens aus, welche als Vorläufer der Geburt des freien Geiſtes, in dem Geiſtesorganismus dem Organismus entgegentretend, bereits vorkommen und auf denſelben Einfluß üben. Lediglich der Geiſtesorganismus, als Organiſches, Willenloſes iſt es, deſſen Thätigkeiten ich zur Vergleichung ziehe. Hiemit begrenze ich dieſe Vergleichung auf das Reich der Nothwendigkeit, in welchem lediglich das Beſtimmende ſo beſtimmt, wie das ihm Gegebne daſſelbe zu beſtimmen nöthigt. Der Geiſtesorganismus, ſoweit der Willen auf ihn keinen Einfluß übt, iſt gleich der Körperwelt, lediglich ein die ihm gegebne Beſtimmung Ausführendes. Dieſes Gegebene, auf derſelben Urquelle beruhend, unterſcheidet ſich nur in Betreff der Entwickelungsſtufe, auf welcher die gewordene Beſonderheit ſteht, nur in dem Beſtimmten, dem Gewordenen welches die Thätigkeiten übt. Als Charakteriſtiſches dieſes zu unterſcheidenden Beſtimmten bezeichnet meine Theorie hinſichts der Körperwelt das Plaſtiſche, hinſichts des Geiſtesorganismus das Bewußte. Das Plaſtiſche, worunter ich (von dem Urworte πλάσσειν ausgehend) nur die ſinnenfällige Geſtaltung im Allgemeinen, ohne Rückſicht auf die ſonſtigen Bedeutungen dieſes Ausdrucks verſtehe, iſt das weſentliche Merkmal des Gewordenen in der Körperwelt. Das Beſtimmende, Waltende in der Körperwelt iſt daſſelbe Ueberſinnliche, beſchränkt Göttliche, welches den Geiſtesorganismus beſtimmt, allein ſein Gewordenes tritt ſinnenfällig, plaſtiſch, in

die Erscheinung. So wie das Seyn dem Wissen davon nothwendig vorangehen mußte, ebenso mußte die plastische Bildung der Körperwelt der Entstehung des Bewußtseyns vorangehen. Ehe das Bewußtseyn ins Leben treten konnte, mußte zuvor etwas da seyn, dessen es sich bewußt werden konnte. Die Natur beschafft das Seyn, der Geistesorganismus dagegen beschafft das Wissen davon, und zwar überschreitet er hiebei die Grenzen des schon Gewordenen, auf dessen Grundlage er nicht nur einerseits bis zu dem Urquell alles Gewordenen, sondern anderseits auch bis zu allem was noch werden kann, durch Folgerungen zu gelangen vermag. Das Plastische, Sinnenfällige, ist der Charakter der Darstellung des von dem Bestimmenden in der Körperwelt Verwirklichten, das Bewußte der Charakter dieser Darstellung des im Geistesorganismus Hervorgebrachten. Und ebenso wie das schon Gewordene diesen Unterschied unwiderleglich herausstellt, ebenso zeigt uns die Erfahrung denselben Unterschied in Betreff des Hergangs eines Werdens.

Dieser Unterschied begründet hauptsächlich die Verschiedenheiten welche zwischen den Thätigkeiten des Geistesorganismus und denen in der Natur, ungeachtet der Gleichartigkeit des Hergangs an sich, obwaltet. Es wird dieser Unterschied daher auch vorzugsweise bei der nachstehenden Vergleichung zum Grunde gelegt werden. Ich erwähne jedoch, ehe ich zu dieser Vergleichung schreite, noch zweier andern Unterschiede, welche mit dem vorgedachten in inniger Verbindung stehen, und auf die Verschiedenheit der zu vergleichenden Thätigkeiten gleichfalls Einfluß üben. Der Urtrieb nämlich, sein nur organisches Streben verwirklichend, mußte zuvörderst Besonderheiten bilden, die in der Art, wie sie zu bestimmen bestimmt worden, weiter zu bestimmen vermochten. Hiezu war es aber nothwendig diesen Besonderheiten einen Haltepunkt, ein Seyn zu geben, von wo aus sie weiter zu bestimmen im Stande waren. Dem entsprechend ging in jede Besonderheit der Körperwelt ein Bestimmendes ein, welches nach Wahrung der Besonderheit und als Folge hievon im Conflicte mit andern Körpern diesen das Wesen seiner Beson-

derheit aufzudrängen strebt. Ein solches Bestimmendes trägt jedes Atom, oder wie man sonst die kleinsten Einzelheiten in der Körperwelt nennen will, in sich und dieses Bestimmende, welches in dem von mir als Plastisch Bezeichneten zur Darstellung gelangt, ist das Charakteristische des Körperlichen. Die Produkte des Geistesorganismus, die Vorstellungen, Gedanken ꝛc. tragen kein solches Bestimmendes in sich, weil sie, wie schon oben erwähnt lediglich aus dem Bewußtseyn, als der entwickeltsten Besonderheit hervorgegangen. Ich unterlasse hier eine nähere Erörterung des Grundes dieser Verschiedenheit, und bemerke nur, daß von der Erfahrung die Wahrheit dieses Unterschiedes außer Zweifel gesetzt wird. Derselbe Unterschied begründet aber den fernern Unterschied des Verhältnisses zwischen den Körpern untereinander und zwischen den Ergebnissen des Geistesorganismus untereinander. Die Körper vermöge des gedachten ihnen innewohnenden Bestimmenden besitzen ein zum selbstständigen Wirken, zum Angriffe und zur Vertheidigung Geeignetes, welches einen durch die Verschiedenheit erzeugten Kampf zwischen ihnen zuläßt. Unter den Erzeugnissen des Geistesorganismus ist solcher Kampf, da sie kein Bestimmendes in sich tragen, unmöglich. Das Eins des Geistesorganismus, das Bewußtseyn ist Alleinherrscher in dieser Einheit und nur dieses das Bestimmende, welches die Verschiedenheiten, die in seinen Gebilden bestehen, wahrnimmt, sie auszugleichen strebt und je nach der Schwierigkeit die hiebei sich vorfindet, mehr oder minder eine dem Kampfe ähnliche Erscheinung darbietet, indem es die Verschiedenheiten gegen einander hält, das zu Gunsten der Einen oder der Andern sich Ergebende erwägt ꝛc. *)

*) Es ist nach meiner Ansicht daher unzulässig, wenn den Geistesgebilden eine selbstständige Thätigkeit beigemessen wird, wenn z. B. Benecke sagt:

> Gleiche Gebilde der menschlichen Seele, und ähnliche nach Maßgabe ihrer Gleichheit ziehn einander an oder streben mit einander nähere Verbindungen einzugehen,

wenn er die Vorstellungskombinationen auf die gegenseitige Anziehung des Gleichartigen gründet. Denn abgesehen davon daß nicht die Gleichartigkeit sondern die Gegensätzlichkeit, nach meiner Ansicht, Verbindungen be-

Dieses vorausgeschickt schreite ich nunmehr zu der Vergleichung, welche ich zum Gegenstande dieses Aufsatzes gemacht habe, und beginne solche mit der Geistesthätigkeit

des Vorstellens,

da ich hiebei den vorstehend erörterten Unterschied zwischen der Form der Darstellung in der Körperwelt und in dem Geistesorganismus in seiner Erheblichkeit besonders herausstellen zu können glaube.

Die Nothwendigkeit des Plastischen in dem Verwirklichungshergange des organischen Urtriebes, als des eine Stetigkeit, Beständigkeit, wenn auch nur für kurze Zeit, Begründenden, habe ich vorstehend rücksichtlich der Körperwelt zu zeigen mich bemüht. Die Nothwendigkeit einer solchen Beständigkeit des Gegenständlichen ergiebt sich auch rücksichtlich des Bewußtwerdens, indem der ununterbrochene Wechsel, das Ineinanderfließen der Gegenstände, ein Bewußtwerden der Besonderheit eines einzelnen in solcher Unstetigkeit befindlichen Gegenstandes verhindert. Das Stetige, Beständige, welches in der Darstellungsform des Plastischen das Gewordene in der Körperwelt charakterisirt, finden wir in der Darstellungsform des Bewußten als Vorstellung wieder, indem sie dem Bewußtgewordenen eine, wenngleich nur vorübergehende Stetigkeit und Beständigkeit verleiht, damit aber dasselbe zum Gegenstande weitern Bewußtwerdens geschickt macht. Die Nothwendigkeit dieses Stetigen für das Bewußtwerden stellt sich am einfachsten bei denjenigen Vorstellungen heraus, die lediglich durch eine Anschauung gewonnen werden, die also nichts weiter sind als ein Bewußtgewordenes dessen was die Außenwelt als Gegenstand des Bewußtwerdens dargeboten hat, denn erst die Darstellung welche mittelst der Vorstellung erfolgt, begründet das Gewordene des Bewußten. Eben so aber sind auch Begriffe, Urtheile, Ideen

gründet, läßt sich eine selbstständige Thätigkeit der Geistesgebilde nicht annehmen. Das in ihnen Liegende, welches Verbindungen begründet, wird dagegen von dem Bewußtseyn, als dem Alleinhandelnden erfaßt, und durch dessen Thätigkeit die Verbindung bewirkt.

nichts anderes als Vorstellungen des Bewußtseyns, Darstellungen des Bewußtgewordenen welches der Geistesorganismns auf andern Wegen als durch bloße Anschauung sich beschafft hat. — Eben so wie in der Körperwelt das Plastische einmal das Gewordene darstellt, und dann zur Grundlage des Werdens neuer Gebilde dient, eben so findet solches hinsichts der Vorstellungen statt. Insbesondre deutlich ergeben letzteres die Begriffe. Durch Einigung der einzelnen Merkmale gewinnen wir das Geeinte derselben, die Synthesis welche das Neue des gewonnenen Begriffs ausmacht, und die von der Vorstellung als solche Synthesis dargestellt, dadurch Stetigkeit erlangt. Eben so aber dienen die einzelnen Begriffe wieder als Materialien zum Werden neuer Begriffe und hiebei stellt der Geistesorganismus, ohne in der Regel erst wieder diese einzelnen Synthesen in das zu zerlegen, was deren Bestandtheile enthalten, dieselben als bereis Bewußtgewordenes lediglich in ihrer Synthesis hin, geht nicht erst auf den Prozeß des Bewußtwerdens derselben wieder ein. Den gewaltigen Vortheil, welchen bereits gewonnene Vorstellungen als Grundlagen neu zu bildender Vorstellungen gewähren, erkennen wir insbesondre bei den Geistern, welche das Bewußtseyn in bedeutend höherm Grade als andre entwickelt haben, und die deshalb zu Vorstellungen gelangen, welche Andre nicht zu erfassen vermögen. Allein unrichtige Grundlagen veranlassen hiebei zuweilen auch die Bildung von Vorstellungen, welche mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmen.

Besonderer Erwähnung bedarf es übrigens wohl nicht erst, daß wie in der Natur nicht blos das Gewordene der Körper, sondern auch das Werden derselben und Bewegungen überhaupt zur plastischen Darstellung gelangen, eben so auch im Geistesorganismus Bewegungen den Gegenstand von Vorstellungen zu gewähren vermögen.

Dagegen bemerke ich hier im Allgemeinen, daß sowohl hinsichts des Vorstellens, als aller übrigen Geistesthätigkeiten das Bewußtseyn das Handelnde ist, in ihm aber der immanirende Urtrieb dem Streben des Bewußtseyns nach intensiver und

ertensiver Ausbildung seines Reichs die Normen giebt, also auch im Geistesorganismus die Regeln der Einheit die Grundregeln sind. Einheit ist der Inhalt, den alles Bestimmende zur Grundlage hat, und Nothwendigkeit das Potentielle des in der Natur wie im Geistesorganismus nur organisch Bestimmenden*). Meine Theorie unterscheidet sich hiedurch wesentlich von der welche früher Reinhold hinsichts des Vorstellungsvermögens aufgestellt hatte, und es dürften die dieser entgegengesetzten erheblichen Einwendungen daher meiner Theorie nicht entgegenstehen. Eben so unterscheidet sich meine Theorie von der Kants wesentlich dadurch, daß die Einheit welche er blos dem Reiche des Geistes als Princip zum Grunde legte, von mir als Urwesen angenommen wird, welches auch in der Körperwelt waltet. Wegen dieses Unterschiedes habe ich den bedeutenden Vortheil, den es mir gewährt haben würde, die kantische Theorie der meinigen zum Grunde legen zu können, aufgeben müssen.

Ferner bemerke ich noch im allgemeinen, daß wegen des nur organischen Waltens des Bestimmenden sowohl in der Natur als im Geistesorganismus jede Thätigkeit durch einen äußern Anlaß hervorgerufen werden muß.

Nächst der Geistesthätigkeit des Vorstellens ziehe ich die allen das Bewußtwerden betreffenden Geistesthätigkeiten zum Grunde liegende Thätigkeit

des Erkennens

zur nähern Betrachtung. Während das Vorstellen nur das Darstellen des Bewußtgewordenen betrifft, ist die Thätigkeit des Erkennens auf das Erfassen des Wirklichen, d. h. auf das Bewußtwerden dessen, was das Wirkliche ausmacht, gerichtet. Die Natur stellt sich als die thatsächliche Verwirklichung und Entwickelung des Strebens des Urtriebs dar, und damit als schaffend; dagegen ist der Geistesorganismus auf das Be-

*) Das Vorstehende ergiebt, daß auch ich eine „Denknothwendigkeit" die von Einigen als Grundlage der Wissenschaft angenommen wird, anerkenne, allein von einem mit Nothwendigkeit Bestimmenden ausgehe, welches sowohl in der Natur als im Geistesorganismus waltet.

wußtwerden, auf das Erkennen der Wirklichkeit gerichtet. Hierin liegt der Hauptunterschied beider, und eben so die Verschiedenheit des Umfangs des Bereichs beider. Die Natur schafft, während der Geistesorganismus nichts Neues durch Verwirklichung schafft, sondern sich nur der Wirklichkeit bewußt wird. Die Natur thatsächlich verwirklichend, bekundet durch das Seyn ihrer Produkte deren Wirklichkeit, der Geistesorganismus dagegen in seinem Bewußtseyn der Wirklichkeit kann irren, die Wirklichkeit unrichtig erfassen. Andrerseits ist das Bereich der Natur ein beschränktes, während der Geistesorganismus die ganze Wirklichkeit ins Bewußte zu bringen vermag. Der Geistesorganismus vermag, wie schon oben erwähnt, über das nur organisch Bestimmende, das Ursächliche in der Natur, durch Folgerungen hinauszugehen, den Urquell aus welchem dieses nur beschränkt Bestimmende ausgestrahlt, als Selbstbestimmendes, in Gott das Wesen des Ursächlichen, den Grund aller Wirklichkeit zu erkennen, und so ein Bewußtes von der ganzen Wirklichkeit, alles Bestimmenden wie es in der Ausäderung sich gestaltet, und alles Bestimmten, was durch dasselbe werden kann, zu gewinnen. Ueber die Wirklichkeit hinaus kann allerdings auch der Geistesorganismus das Reich seines Bewußten nicht ausdehnen, — was er der Wirklichkeit zuwider für Bewußtes annimmt, sind nur Phantome, Irrthümer, — allein die ganze Wirklichkeit, deren Erkenntniß ihm offen steht, ist ein bedeutend Umfassenderes, als die beschränkte Verwirklichung des nur organischen Urtriebs in der Natur; neben dem Reiche der Nothwendigkeit, vermag er das Reich der Freiheit, das Reich Gottes zu erkennen. Der Zweck der gegenwärtigen Schrift gestattet es nicht, auf eine nähere Ausführung des hier in einigen Grundzügen Hingestellten einzugehen. Eine besondere Erörterung erheischt aber hinsichts des Erkennens noch das Verhältniß des Bewußten zu der Wirklichkeit, in Beziehung auf die Wahrheit des Bewußtgewordenen, der Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit. Hiebei ist davon auszugehen, daß in dem Geistesorganismus das bestimmende Eins durch kein in dessen Einheit eingegangenes Körperliches beschränkt

wird, also kein anderweit Bestimmendes, außer dem immanirenden Urtriebe ihn bestimmt, er eben deshalb das Wesen der Einheit unbeschränkt, universell, in sich trägt, und als Besonderheit, als Ich, zwar ursprünglich noch den Charakter der Selbstsucht hat, aber diese Besonderheit nicht hinderlich ist, daß darin der Urtrieb in unbeschränkter Universalität die Richtung des Bewußtwerdens verfolgen kann. Die Einheitsregeln in dieser Universalität herrschend, sind die Gesetze (leges cognitionis) welche im Geistesorganismus gelten und deren er sich nach und nach bewußt wird, hiebei aber allerdings irren kann. Von angebornen Erkenntnissen oder Ideen läßt sich nicht sprechen, da das Bewußtseyn erst der Bildner des Bewußten ist, dagegen sind allerdings gewisse Erkenntnisse, nämlich diejenigen welche dem Wesen der Einheit und den universellen Regeln ihres Hergangs entsprechen, als im Geistesorganismus veranlagt anzusehen, indem sie nur ein Bewußtgewordenes des eigenen Wesens ausmachen. Daher und weil das Wesen des Geistesorganismus bei allen Menschen als gleich angenommen werden muß, mindestens von Verschiedenheiten, die die Grundlage umzugestalten fähig wären, durch die Erfahrung nichts ermittelt worden, erscheint es auch als begründet, dergleichen Erkenntnisse anzunehmen, welche sich, soweit sie das universelle Wesen der Einheit betreffen, bei der Entwickelung in gleicher Art herausstellen. So führt z. B. das Wesen der Einheit, im Bewußten hauptsächlich als Zusammenhang erscheinend, zu der Erkenntniß des nothwendigen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung, so daß die Causalität allerdings als eine dergleichen im Geistesorganismus veranlagte Idee sich ansehen läßt. Eben so stimmt das Wesen des Geistesorganismus mit dem Bestimmenden in der Natur an sich überein, allein in der Natur beschränkt das Bestimmte, das Gewordene, dergestalt das Urbestimmende in seiner Wirksamkeit und modifizirt solches so erheblich, daß dadurch das Universelle desselben überwuchert, und in der Mannichfaltigkeit der Besonderheiten unkenntlich wird. Nur durch Zurückführung der Besonderheiten auf das ihnen Gemeinschaftliche gelangt der Gei-

stesorganismus dahin, das seinem Wesen entsprechende Universelle auch als Urwaltendes in der Natur zu erkennen, die Ueberzeugung zu gewinnen, daß der Zusammenhang dessen er sich immer mehr bewußt zu werden strebt, ganz dem Streben nach Verbindung entspricht, welches als universelle Richtung alles Thätigen in der Natur thatsächlich sich herausstellt. Das den Geistesorganismus zu dem „Generalisiren" Bestimmende finden wir in dem Einheitstriebe, der im Geistesorganismus, befreit von den beschränkenden Banden der Körperwelt, sein Streben nach Verbindung des Allen mit Allem geltend macht, und nur in dem Generellen, also mit Beseitigung des dem Verbande entgegenstehenden Besondern, die Verbindung zu bewirken vermag.

Nachdem ich vorstehend das Allgemeine der Geistesthätigkeiten in Beziehung auf die Darstellungsart und Richtung zur Vergleichung gezogen habe, gehe ich jetzt zur Vergleichung der einzelnen Geistesthätigkeiten über, welche rücksichtlich ihres Gegenstandes oder des nur unter gewissen Verhältnissen stattfindenden Eintritts der Thätigkeit unterschieden werden. Hinsichts des Gegenstandes lassen sich zuvörderst die Geistesthätigkeiten eintheilen:

1. in solche welche das eigne Ich zum Gegenstande haben,
2. in solche, welche einen andern Gegenstand behandeln.

Die erste Art der Geistesthätigkeiten hat entweder das Ich als Ganzes zum Gegenstande und wird alsdann Selbstbewußtseyn genannt, oder sie betrifft das Bewußtwerden eines Zustandes des Ich, einer Bewegung in demselben, worin das Ich durch den Eindruck eines Andern versetzt worden, und heißt alsdann Gefühl. Auch ein ungewöhnliches Bewegtseyn in dem menschlichen Körper, welches ein Gefühl erzeugt, kann von dem Geistesorganismus ins Bewußtseyn gebracht werden, allein es läßt sich dieses Bewußtwerden nicht als Bewußtwerden eines Bewegtseyns des Ich des Geistesorganismus ansehen und wird deshalb hier nicht weiter zur Betrachtung gezogen. Dagegen gehört zu den bewegenden Hergängen im Ich des Geistesorganismus insbesondere das Denken, welches von Spinoza und

Hegel als des Lebens höchste Frucht bezeichnet wird. Allein nicht das Denken als thatsächlicher Hergang, der als thatsächlicher Hergang eben so in der Natur, wie weiter unten gezeigt werden soll, statt findet, sondern das Bewußtwerden dieses Hergangs erachte ich als des Lebens höchste Frucht. Auch die Lust, welche wir bei der Erlangung eines wichtigen Ergebnisses des Denkens, eines neuen Aufschluß gewährenden Zusammenhangs empfinden, ist bloß thatsächliches Gefühl, und die lichtähnliche Erscheinung bei der plötzlichen Gewinnung eines solchen Ergebnisses sogar ganz der Lichtbildung in der Körperwelt gleich, welche durch die plötzliche Einigung zweier zur Einigung besonders geeigneter Gase bewirkt wird. Erst das Bewußtwerden des Hergangs des Denkens verdient die in Rede stehende Bezeichnung und dieses Bewußtwerden hat gewaltige Gradationen. Als Höhepunkt desselben erscheint das volle Bewußtwerden des Uebens derselben entwickelnden Kraft, welche überall im Organischen waltet, das Eintreten als bewußter Theilnehmer an diesem Walten.

Vergleichen wir nun mit den eben erörterten Geistesthätigkeiten die in der Natur, so stellt es sich sofort als unzweifelhaft heraus, daß von einer dem Selbstbewußtseyn entsprechenden Thätigkeit in der Körperwelt nicht die Rede sein kann, da in ihr keine Besonderheit zu solcher Entwickelung gelangt ist, daß die Besonderheit lediglich als solche, frei von allem sonstigen Mannichfaltigen da stünde, wie das Ich des Geistesorganismus lediglich als reine Besonderheit sich geltend machen könnte. Dagegen aber finden wir in der Körperwelt bereits bruchstückweise ein thatsächliches Wahrnehmen des Besondern, und es erscheint dieses thatsächliche Wahrnehmen der Besonderheit gegenüber einem Andern, also der Verschiedenheit, als der Grund aller Bewegung in der Körperwelt, indem lediglich sie den Anlaß giebt, daß Körper durch die Verschiedenheit gewisser Körper zu einer Thätigkeit aufgeregt werden, während sie in der Nähe anderer Körper die keine solche aufregende Verschiedenheit in sich tragen, indifferent bleiben. Dieses thatsächliche Wahrnehmen der Kör-

per (welches schon Baco von Verulam in dem 4ten Buche seines Werks „de dignitate et augmentis scientiarum" als eine allen Körpern innewohnende vis manifesta hervorhob und als „perceptio" bezeichnete, welches aber, überwuchert durch den alle Forschung lähmenden Begriff einer „todten Natur", bisher wenig beachtet worden) bildet sich bei der weitern Entwickelung in den lebendigen Organismen der Körperwelt zum Gefühle aus, und erhält in den Thieren durch das Nervensystem einen besondern für die thatsächliche Wahrnehmung eines von dem Gewöhnlichen abweichenden Hergangs in der besondern Einheit bestimmten Organismus Wir finden auch jenes thatsächliche Wahrnehmen der Verschiedenheit, welches in der anorganischen Körperwelt der Anlaß aller Bewegungen ist, unter den Hergängen der Geistesthätigkeiten in ähnlicher Art, nur dem Wesen des Geistesorganismus entsprechend, wieder vor. Das Bewußtseyn nämlich, vermöge seines Strebens nach Mehrung und weiterer Ausbildung des Bewußten, wartet im Gegensatze zu den anorganischen Körpern welche nur durch eine in ihre Nähe tretende Verschiedenheit mittels deren Wahrnehmung zu einem Conflicte veranlaßt werden, solches nicht ab, sondern zieht, sobald es einmal durch einen äußern Anlaß zum Streben nach dem Bewußtwerden eines gewissen Gegenstandes in Thätigkeit gebracht worden, sich umschauend, Gegenstände aus dem Bereiche seines Bewußten, in denen es ungeachtet der Verschiedenheit doch ein Aehnliches mit dem vorliegenden Gegenstande zu finden vermeint, zu einer, dem als Conflict zwischen den Körpern bezeichneten Hergange ähnlichen, Vergleichung hervor.

Was nun ferner die Geistesthätigkeiten betrifft, welche einen andern Gegenstand haben als das ganze Ich oder einen zeitigen Zustand desselben, so gehören zu diesen andern Gegenständen auch die Hergänge einzelner Acte der eigenen Thätigkeit des Geistesorganismus, wenn sie in Betreff des Bewußtwerdens rein objectiv dem erkennenden Subjecte gegenüber gestellt werden. — Im allgemeinen lassen sich alle diese andern Gegenstände hinsichts des Bewußtgewordenen,

1. in das Bewußtgewordene eines Wahrgenommenen, es sey das Wahrgenommene ein sinnenfälliger Gegenstand, oder ein geistiger Hergang,
2. in sogenannte reine Erkenntnisse, die gar nicht, oder doch nur mittelbar auf Wahrnehmungen sich gründen, eintheilen.

Zu der ersten Gattung gehören die Vorstellungen, welche aus einer Anschauung körperlicher Gegenstände gewonnen werden und die ich deshalb hier namentlich erwähne, um daraus herzuleiten, wie das Bewußtwerden auf die Erfassung der Bestimmtheit beruht, und je nachdem das Bestimmte des Gegenstandes vollständiger oder schärfer erfaßt wird, auch das Bewußte zu einem desto Bewußteren sich erhebt. So wie ein Gegenstand der aus der Entfernung immer näher tritt, seine Erschaubarkeit immer mehr entwickelt, indem immer mehr die einzelnen Bestimmtheiten, Begrenzung, Farbe, Gliederung ꝛc. aus denen er besteht, hervortreten, damit aber die Vorstellung in gleichem Maße das Bewußte des Gegenstandes in ein Bewußteres überzuführen vermag, eben so ist alles durch Wahrnehmungen ins Bewußte Gelangte abhängig von der Schärfe und Vollständigkeit der erfaßten Bestimmtheiten. Wie die Natur durch die Entwickelung mittelst Zerlegung in weitere Besonderheiten, das in dem Unentwickelten unerschaubar Gelegene in die Erscheinung treten läßt, eben so gewinnt das Bewußte an Intensivität, wenn alle einzelnen Bestimmtheiten, die der Gegenstand enthält, ins Bewußte gelangen. Die bloße Wahrnehmung des Ganzen gewährt blos ein mehr oder minder unklares Bewußte.

Durch Wahrnehmungen ist lediglich ein Bewußtes vom Gewordenen oder von den Bewegungen eines Werdens oder Geschehens zu erlangen, also lediglich von dem Bestimmten. Das Bestimmende dagegen ist nur durch Rückschlüsse aus dem von ihm hervorgebrachten Bestimmten zu erkennen, und diese Rückschlüsse gewähren in allen Fällen, wo das Bestimmende nicht sein ganzes Wesen in einem gewissen Bestimmten verwirklicht hat, nur Bruchstücke. Der Geistesorganismus, in welchem als dem Reiche des Bewußten, der Einheitstrieb sein Streben

nach Verbindung des Allen mit Allem, in der Richtung nach dem Zusammenhange, wie uns die Erfahrung deutlich zeigt, übt, strebt diese Bruchstücke in Zusammenhang zu bringen. Entsprechend dem Hergange in der Natur, welche vor jeder Einigung die nicht vereinbaren Besonderheiten so umbildet, daß sie zur Einigung sich eignen, oder sie, sofern solches nicht statt findet, absondert und entfernt, verfährt auch der Geistesorganismus behufs Gewinnung eines Zusammenhangs. Die Besonderheiten die er hiebei umzubilden oder abzusondern hat, sind aber nur die Bruchstücke, die er unvollkommen oder unrichtig als Bewußtes durch Wahrnehmungen oder durch Rückschlüsse aus denselben aufgenommen hat, denn so weit das Bewußtgewordene der Wirklichkeit vollständig entspricht, kann eben kein Widerspruch mit ihr stattfinden. Unvollständigkeit des Bewußten, namentlich die mangelnde Kenntniß der Zwischenstufen einer gewissen Verbindung, oder Irrthum bei der Bildung eines Bewußten, hindern allein die Gewinnung des Zusammenhangs. — Nach Zusammenhang strebt das Bewußtseyn, vornämlich nach dem Zusammenhange des Bestimmenden und Bestimmten (Causalität) nach dem Zusammenhange des Verwirklichten unter einander, nach dem Zusammenhange der Natur und des Geistes, des nothwendig und des frei Bestimmenden, und als höchsten Zusammenhang: nach dem der ganzen Wirklichkeit.

Der Geistesorganismus, bestehend einerseits aus dem bestimmenden Eins, dem Bewußtseyn, mit dem ihm immanirenden Einheitstriebe, und andererseits aus den Bestandtheilen seiner Einheit, dem Bewußtgewordenen, bildet nun den lebendigen Organismus, in welchem zwar das Bewußtseyn als Alleinherrscher waltet, aber wegen seines nur organischen Waltens, durch das von ihm Gebildete, dessen er sich bei fernern Bildungen als Unterlagen bedient, in so fern beschränkt wird, als wenn diese Unterlagen unrichtig sind, auch der Neubau gleiche Mängel zeigen muß. Er bildet solchergestalt eine Einheit und als solche, als eine Synthesis, als ein Zusammenhang, tritt er als Ganzes auf, wenn es sich darum handelt ein Neues als Bewußtes in

diesen Zusammenhang einzureihen oder ein zur Beurtheilung Vorliegendes, gegenüber diesem Ganzen und den darin bereits aufgenommenen Bestandtheilen, hinsichts seiner Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit zu prüfen. Dieses ist die Thätigkeit welche wir mit Vernunft bezeichnen. Sie kann in der Natur nicht vorkommen, weil es in dieser keine Einheit giebt, die gleiches Wesen hat, was sich in gleicher Art äußern könnte. Nur entfernte Aehnlichkeiten finden wir im Thatsächlichen der Natur bei dem gemeinschaftlichen Auftreten der Bestandtheile eines Körpers als eines Ganzen im Conflicte mit andern Körpern, in dem Streben nach Wahrung der Synthesis die sie bilden.

Von der Thätigkeit des Geistesorganismus die als Vernunft bezeichnet wird, unterscheidet sich die Thätigkeit desselben, welche als Verstand bezeichnet wird, dadurch, daß bei der letztern der Geistesorganismus nicht subjectiv als Synthese, in welche ein neuer Bestandtheil aufgenommen werden soll, noch als ganze Synthese bei Beurtheilung der Uebereinstimmung eines Vorliegenden mit der Wirklichkeit in Thätigkeit tritt, sondern nur rein objectiv und ohne den Geistesorganismus als ganze Synthese auftreten zu lassen, lediglich in einer besondern Richtung, nämlich der des Unterscheidens, das Erkennen eines gewissen, nicht durch bloße Wahrnehmung zu erfassenden Gegenstandes anstrebt. Die Vernunftthätigkeit verfährt synthetisch, d. h. sie entscheidet, ob etwas mit ihrer Synthesis und allen einzelnen Bestandtheilen, die sie geeint, übereinstimmend ist, oder nicht; die Verstandsthätigkeit dagegen analytisch, d. h. zerlegend, unterscheidend. Der Hergang der Thätigkeiten, welche wir in Beziehung auf das Bewußtwerden als Verstandesthätigkeiten bezeichnen, ist ganz derselbe analytische Hergang, der in der Natur thatsächlich statt findet, und als Bedingung jeder Entwickelung sich herausstellt. Das Allgemeine kann sich nur durch Ueberführung in Besonderheiten entwickeln. Diese Besonderheiten bilden als solche ein Neues, und aus der Verbindung zweier oder mehrer Besonderheiten entsteht wiederum ein Neues. Sondern und Einen sind die Gattungsbegriffe aller Thätigkeiten in

der Natur und im Geistesorganismus Allerdings läßt sich nicht sagen, daß in der Natur Verstand herrsche, denn diese Bezeichnung charakterisirt eben die Thätigkeiten des Sonderns, des Unterscheidens, in Beziehung auf das Bewußtseyn; allein dieselben Thätigkeiten hinsichts der Richtung und des Hergangs übt thatsächlich die Natur, indem sie behufs des Schaffens aus dem Allgemeinen neue Besonderheiten herausſondert, die Besonderheiten schärfer herausbildet und durch Verbindung bestehender Besonderheiten wiederum neue Besonderheiten schafft. In der Natur geht gleichfalls jeder neuen Bildung die Entstehung eines neuen Unterschiedes voraus, und wir dürfen nur z. B. den Unterschied, den ich als ersten in dem Entwickelungshergange der Natur ansehe, den Unterschied zwischen dem Aufnehmenden und Eingehenden, der als Sauerstoff und Wasserstoffgas zuerst zur Darstellung gelangte und durch Einigung das Wasser als Neues hervorbrachte, in seinen weitern Entwickelungen verfolgen, um deutlich zu erkennen, wie er als die hauptsächlichste Grundlage der Bewegungen sich herausstellt. Die Unterschiede des Negativen und Positiven, der Säure und der Basis, des Weiblichen und Männlichen, sind nur fernere Ausbildungen jenes Unterschiedes zwischen dem Aufnehmenden und Eingehenden. Die Verschiedenheit namentlich des Aufnehmenden und Eingehenden im Magnete, des Negativen und Positiven, von dem Aufnehmenden und Eingehenden im Sauerstoffe und dem Wasserstoffgase beruht lediglich auf einer neuen Spaltung, einer neuen Unterscheidung, welche die Natur dadurch hervorbringt, daß sie Stoff und Streben, welches noch im Sauerstoffe und Wasserstoffgase ungetrennt liegt, sondert und in dem Magnete das Streben nach dem Aufnehmen und dem Eingehen ohne Begleitung des Stoffs in welchem sie entstanden, in die Erscheinung treten läßt. In gleicher Art erkennen wir, wie die Sonderung eines Gewordenen von dem Stoffe, aus welchem es hervorgegangen, einen wesentlichen Unterschied zwischen der Pflanze und dem Thiere begründet. Die Gliederung der lebendigen Organismen ferner ist

eine plastische Darstellung, wie durch die Spaltung des Strebens des in ihnen waltenden Eins in die besondern Richtungen, die jedes Organ verfolgt, das Leben gesteigert wird. Der Geistesorganismus selbst endlich verdankt seine Entstehung nur der Spaltung zwischen Subject und Object, dessen sich das Eins bewußt wird. Diese Beispiele dürften zweifelsfrei ergeben, daß in den angeführten Fällen die Natur nach denselben Regeln thatsächlich verfährt, die als Charakteristisches der Verstandesthätigkeiten in Beziehung auf das Bewußtwerden angesehen werden, und eine weitere Vergleichung wird herausstellen, daß die unter der Gesammtbezeichnung Verstand begriffenen Geistesthätigkeiten nichts als das Bewußtseyn vor der Natur voraus haben.

Ein Gleiches findet hinsichts der einzelnen Hergänge der Geistesthätigkeiten in Beziehung auf das statt, was Methode genannt zu werden pflegt. Hinsichts des Denkens habe ich bereits in meiner Schrift: „das Uebereinstimmende und Abweichende der Grundregeln der Logik und der Chemie, Berlin bei Heymann 1850" zu zeigen mich bemüht, daß der Geistesorganismus und die Natur ganz nach denselben Regeln verfahren und der Unterschied blos darin besteht, daß die Natur Körper, (denen ein ihre Selbstständigkeit möglichst wahrendes Bestimmendes innewohnt), dagegen der Geistesorganismus beim Denken Begriffe behandelt, daß also in Betreff eines Einigungshergangs in der Natur die betheiligten Körper activ mitwirken, während die Begriffe blos passiv bewegt werden. Der Einheitstrieb ist wie in der Natur so im Denken das Uebereinstimmende, und da eine Einigung nothwendig Etwas das geeint werden kann, also eine Verschiedenheit voraussetzt, die wiederum nur durch Spaltung, Sonderung begründet wird, so ergiebt sich daß die Bildung von Verschiedenheiten die Grundlage alles Hergangs seyn muß. Daß diese Grundlage in der Natur deutlich erkennbar ist, daß ihre Hauptrichtung auf Bildung und schärfere Herausstellung der Besonderheiten geht, bedarf nach dem Vorangeführten keiner weitern Erörterung, und nur behufs der leichtern Vergleichung mit dem Hergange bei dem Denken

mache ich noch besonders darauf aufmerksam, daß schon in der anorganischen Natur das Zusammen eines festen Körpers dadurch begründet wird, daß dessen Partikeln sich als Besonderheiten unterscheidend gebildet haben und dieser Unterschied der Partikeln das Zusammen des Ganzen bedingt. Eben so ist bei dem Denken die Bildung und schärfere Bestimmung der Begriffe die Grundlage, und das Unterscheiden gewährt hiebei das Hauptmittel, daher es eben als Charakteristisches der als Verstand bezeichneten Geistesthätigkeiten hervorgehoben zu werden pflegt. So wie aber ferner die Natur nicht blos durch Sonderungen neue Besonderheiten schafft, sondern auch auf einem zweiten Wege, nämlich durch Verbindung von Besonderheiten wiederum neue Besonderheiten erzeugt, eben so verfährt der Geistesorganismus bei dem Denken. Der Prozeß, welcher einer solchen Verbindung von Besonderheiten zu einer neuen Besonderheit in allen den Fällen vorausgehen muß, wo die zu verbindenden Besonderheiten nicht ausschließlich blos das Eingehende und Aufnehmende enthalten, (wie dieses ausschließliche z. B. in dem Negativen und Positiven in dem Magnete und der Elektrizität sich vorfindet), beruht in der Natur und bei dem Denken auf gleicher Grundlage. Es muß 1) die Verschiedenheit, d. h. das was in den zu verbindenden Besonderheiten zur Verbindung sich eignet, und das was der Verbindung entgegensteht, besonders aber Letzteres, schärfer hervortreten; 2) das nicht zur Verbindung Geeignete, so weit solches angänglich, umgebildet oder andernfalls abgesondert worden; 3) das übrige zur Verbindung Geeignete in einander eingehen. Thatsächlich bewirkt die Natur das Hervortreten der Verschiedenheiten in dem ersten der vorgedachten Momente, indem die Körper durch den der Verbindung vorausgehenden Conflict aufgeregt und durch die Gegensätzlichkeit bestimmt werden, ihre Eigenthümlichkeit schärfer hervortreten zu lassen, ihnen gerade die zur Bekämpfung des Gegentheils dienlichste Richtung zu geben. (S. 95. u. f. meiner Schrift: Die wissenschaftliche Grundlage der Medicin, Berlin bei Heymann 1852). Wir erkennen diese

Steigerung der Verschiedenheit, beispielsweise in der Spannung des an der Einigung noch gehinderten Positiven und Negativen, welche ein Eigenthümliches der Elektricität ausmacht. — Was in der Natur solchergestalt thatsächlich statt findet, bewirkt der Geistesorganismus in Beziehung auf das Bewußtwerden mittelst der Prüfung, was zur Verbindung Geeignetes und Nichtgeeignetes in den vorliegenden Besonderheiten sich vorfindet, was von Letzterem sich umgestalten läßt oder behufs der Verbindung fortgeschafft werden muß. Diese Geistesthätigkeit, die wir *urtheilen* nennen, stimmt also vollkommen mit dem Hergange in der Natur überein, und eben so bedarf wohl die Uebereinstimmung der schärfern Herausstellung der Verschiedenheiten, womit die Thätigkeit des Denkens bei einer bezweckten Verbindung beginnt, mit dem vorgeschilderten Hergange in der Natur nicht erst einer nähern Erörterung. Aus gleichem Grunde unterlasse ich eine nähere Erörterung des Uebereinstimmenden rücksichtlich der oben unter 2 und 3 aufgeführten Momente, so wie rücksichtlich des Ergebnisses der Verbindung, welches in der gewonnenen neuen Besonderheit besteht.

Unsere formale aristotelische Logik ergiebt sich übrigens bei einer Vergleichung mit den betreffenden Thätigkeiten der Natur als viel zu sehr beschränkt, legt namentlich z. B. auf die *Vergleichungen* als Mittel zum schärfern Bewußtwerden der Verschiedenheiten viel zu wenig Gewicht. Ich habe oben erwähnt, daß wenn zwei Körper in Collision treten, jeder derselben seine Eigenthümlichkeit thatsächlich schärfer herausstellt, und denselben Vortheil erlangt der Geistesorganismus hinsichts des Bewußtwerdens durch Vergleichungen. Bedeutend ferner steht der logische *Schluß* gegen das Ergebniß einer Einigung in der Natur zurück. Der logische Schluß gewährt nicht mehr als was bereits in dem Geeinten vor der Einigung da gewesen, während jede Einigung in der Natur ein *Mehres*, was bisher nicht war, gewährt. Entsprechend diesem Mehren, welches die Natur über das schon Gewordene hinaus, bei jeder Einigung beschafft, gewinnt der Geistesorganismus auf den Grund des schon Be-

wußtgewordenen durch Folgerung d. h. durch Geltendmachung des sehr bald zum Normgebenden herausgebildeten Causalitätsprincips, neues, die Grenzen des Bisherigen überschreitendes Bewußtes.

Ich ziehe schließlich noch die Geistesthätigkeit zur Vergleichung, welche als Gedächtniß bezeichnet wird. Die Thätigkeit in der Natur, welche dieser Geistesthätigkeit entspricht, ist die Cohäsionskraft. Allein bereits in der Natur mindert sich bei weiterer Entwickelung die einfache Schroffheit, welche die Cohäsionskraft in den festen anorganischen Körpern darlegt. In den letztern, wo das Eins annoch blos das Zusammen zum Gegenstande des Bestimmens hat, tritt das lediglich hierauf gerichtete Bestimmende als Cohäsionskraft am ausgeprägtesten und schroffsten hervor, indem keine andern Richtungen die Wirksamkeit des nur auf das Zusammen gerichteten Strebens schwächen. Wir erkennen dieses Schroffe innerhalb des Zusammen in der starren Beharrlichkeit, mit welcher die Cohäsionskraft jedes der ins Zusammen gebrachten Theilchen an der Stelle wo es sich befindet, festhält, keinem derselben ohne überwiegende äußere Gewalt den Austritt aus dem Zusammen gestattet, nach Außen aber in dem sinnenfällig hervortretenden Abschließenden, in dem Entgegentreten gegen einen Verkehr mit der Außenwelt. Erheblich verschieden hievon zeigt sich die auf das Zusammen gerichtete Einheitsthätigkeit in den lebendigen Organismen der Körperwelt, besonders in dem menschlichen Körper. Die Einheitsthätigkeiten des Ordnens und Mittheilens, welche von den lebendigen Organismen gleichfalls geübt werden, mindern die starre Beharrlichkeit, welche das Zusammen als Alleinherrscher in den festen anorganischen Körpern mit sich führt. Unter den Bestandtheilen herrscht Verschiedenheit, und nicht nur findet zwischen ihnen ein Stoffwechsel statt, sondern es werden auch die abgenutzten Stoffe von dem Zusammen entfernt. In diesem Verkehr, welcher das zur Darstellung bringt, was Leben im engern Sinne genannt wird, ist die der Gleichheit der Partikeln in den festen anorganischen Körpern

entgegengesetzte Verschiedenheit der Bestandtheile der lebendigen Organismen von großer Erheblichkeit. Einzelne Organe welche mehr als andre in Thätigkeit treten, entwickeln sich bedeutender, gewinnen an Intensivität, während andre die minder in Thätigkeit kommen, nicht weiter sich entwickeln, wohl gar eine Minderung der frühern Kraft erleiden. Der Augenschein beweiset uns ein Gleiches, wenn wir den die volle Kraft darstellenden Arm eines Handarbeiters mit dem eines Stubengelehrten vergleichen, der sein ganzes Leben hindurch den Arm nicht zu erheblichen Thätigkeiten verwendet hat. In dem Geistesorganismus finden wir die ebengedachten Regeln gleichfalls walten. Alles Bewußtgewordene ist, jenachdem es bei seiner Entstehung schärfer ausgeprägt, durch weiteres Zergliedern deutlicher herausgestellt worden ꝛc., hinsichts des Grades, in welchem es als Bewußtes dasteht, bereits unter einander sehr verschieden. Diese Verschiedenheit aber wird noch dadurch bedeutend gesteigert, daß einzelnes Bewußtes mehr als anderes wiederum in die Vorstellung gebracht, und durch die diesfällige Behandlung, durch Vergleichung ꝛc. weiter entwickelt, mehr zum Bewußten gebracht wird. Denn was die actuelle Thätigkeit der Glieder in einem lebendigen Organismus der Körperwelt hinsichts deren weiterer Ausbildung nach obiger Erörterung bewirkt, das bewirkt hinsichts des Bewußten dessen Vorstellung. Die Vorstellung bringt im Reiche des Geistesorganismus das Bewußte in die passive Bewegung, in welche in den lebendigen Organismen die Glieder bei der activen Thätigkeit treten. Alles Bewußte liegt, mehr oder minder kenntlich, bereit, um von dem Geistesorganismus wieder zur Vorstellung gezogen werden zu können, bis es, weil es entweder schon anfänglich zu wenig ins Bewußte gebracht oder sein Bewußtes, wegen Mangels der Benutzung, nach und erloschen, aus dem Bereiche des Bewußten ausscheidet. — Sowohl das Gedächtniß als die Cohäsionskraft beruhen auf der allen Einheiten gemeinschaftlichen Grundlage des Zusammen. Allein das Zusammen in der Körperwelt ist von dem im Geistesorganismus erheblich verschieden. Diese Verschiedenheit wel-

che zum Theil schon aus dem vorstehend Angeführten sich ergiebt, beruht hauptsächlich darauf, daß in der Körperwelt die im Zusammen befindlichen Atome ein Bestimmendes in sich tragen, welches seinerseits gleichfalls auf das Zusammen gerichtet ist, solchergestalt aber das Zusammenhängende nicht blos passiv, sondern übereinstimmend mit dem den Zusammenhang bestimmenden Eins activ zu gleichem Zwecke hinwirkt, mithin ein wechselseitiges Wirken stattfindet, während in dem Geistesorganismus nur das Eins einseitig auf Zusammenhang hinwirkt, das Bewußte in dieser Beziehung lediglich passiv bleibt, und das Zusammenhängende zwischen den Besonderheiten des Bewußten nur durch das Eins des Geistesorganismus, entsprechend seinem Wesen, hineingetragen worden.

Ueber die neuere Atomenlehre und ihr Verhältniß zur Philosophie und Naturwissenschaft.

Von J. H. Fichte.

Nichts pflegt man häufiger, namentlich in neuester Zeit, der Philosophie zu ihrer Beschämung entgegenzuhalten, als ihren Abstand gegen die Leistungen der Naturwissenschaft. Während die letztere, innerhalb weniger Jahrhunderte auf dem Wege der Beobachtung, des Experimentes und der Induction der glänzendsten Fortschritte sich rühmen dürfe, habe die Philosophie in fast ebenso vielen Jahrtausenden „nichts Sicheres vor sich gebracht". Grundes genug, meint man, um ihr ganzes Beginnen für fruchtlos, ihre Aufgaben für unlösbar zu erklären. Ja, man rechnet so sicher auf den unwiderstehlichen Eindruck dieses Contrastes, daß man bereits sich anschickt, die Philosophie, welche seither eigentlich nur noch tolerirt wurde, vollends mit dem Interdicte zu belegen *).

*) So neuerdings in der öffentlichen Sitzung einer Deutschen Akademie der Wissenschaften, die sich Leibnitzens, als ihres Gründers rühmt.

Demungeachtet ist der eigentliche Sachverhalt ganz ein anderer, und jene dreisten Angriffe sind als Ungebühr zurückzuweisen. Es ist zuzugeben, daß innerhalb der Sphäre, zu welcher überhaupt Beobachtung und Induction hingelangt, die Naturwissenschaften stete Fortschritte gemacht haben. Aber ebenso wahr bleibt, daß sie in Betreff der darüber hinausliegenden Fragen, nach dem Wesen und den letzten Gründen der Naturerscheinungen keinerlei sicheren Fortschritt zeigen, sondern in ihnen dieselbe Ungewißheit waltet, wie früher, nur schlecht verdeckt durch Hypotheſen oft ungereimtester Art, deren eine wir im gegenwärtigen Aufsatze dem Urtheile der Leser vorzuführen gedenken. Wie braucht nun die Philosophie, deren einzige Aufgabe eben die Erforschung jener innern Gründe ist, beschämt vor der Naturwissenschaft zurückzutreten, da diese in dem gemeinsamen Gebiete, da wo sie dasselbe betreten muß, noch weit dürftiger, und was die Hauptsache ist, zugleich unbeholfen und geistlos sich zeigt! Denn es ist wohl zu erwägen, was übrigens kein besonnener Naturforscher in Abrede zieht, daß die sogenannten „Naturgesetze“ nichts Anderes sind, als gewisse letzte Grundthatsachen oder Urphänomene, deren tieferen Grund die empirische Physik weder mit Sicherheit erkennt, noch deren Nothwendigkeit sie zu erweisen vermag. Einen einleuchtenden Beweis von der eigentlichen Beschaffenheit dieses Verhältnisses bietet die Optik dar, neben der Astronomie die gefeiertste unter den Naturwissenschaften, weil sie ihrem größten Theile nach auf mathematische Berechnung zurückgeführt werden kann und weil sie dieser in ihren praktischen Leistungen, bei Anfertigung optischer Werkzeuge, in der That eine bewundernswürdige Sicherheit verdankt. Was jedoch das Licht an sich selbst sey, darüber ist man vom Standpunkte beobachtender und berechnender Optik ebenso im Ungewissen, als zu Newton's Zeit. Es ist gleicher Weise möglich, jenen Thatsachen und Berechnungen die Undulations- oder die Emanationstheorie zu Grunde zu legen. Höchstens scheint die erstere „Hypotheſe“ vor der letztern neuerdings einen Vorzug gewonnen zu haben, indem sie

die Phänomene, welche man unter dem Namen der Polarisation des Lichtes zusammenfaßt, leichter zu erklären geeignet ist, als die Emanationslehre. Ganz gleichmäßig sind die Fragen über das Wesen der Materie, über den letzten Grund der Schwere und über Alles, was damit zusammenhängt, durchaus so dunkel, wie am Anfange der experimentellen Physik; und was wohl zu beachten ist, durch bloßes Experimentiren sind sie in alle Ewigkeit nicht zu lösen. Wollen wir daraus der Naturwissenschaft einen Vorwurf machen? Keineswegs; wir würden damit in die gleiche Thorheit und Verblendung gerathen, wie jene einzeln stehenden Physiker mit ihrem Verdammungsurtheil gegen die Philosophie. Immerdar nämlich werden zweierlei Richtungen der Wissenschaft bestehen müssen: die beobachtende, in einzelnen kritisch festgestellten Ergebnissen bedachtsam sich abschließende, — sie bewegt sich innerhalb der Phänomene — und eine centralisirende, das Vereinzelte aus seinen gemeinsamen Gründen erklärende Wissenschaft; — sie sucht durch reines („speculatives") Denken zum einzig möglichen Grunde jener Phänomene aufzusteigen. Es ist ein Selbstmord der Naturwissenschaft, die kurzsichtigste Verhöhnung ihres eigenen, höheren Zieles, wenn sie der Philosophie entrathen zu können meint.

In's Verderbliche aber steigert sich die Verwirrung der Begriffe, wenn dasjenige, was allein Hypothese ist und was, mit allen Prädicaten der Zweifelhaftigkeit belegt, ferngehalten werden sollte vom reinen Ausdrucke der empirischen Thatsache, plötzlich für ein streng Erwiesenes, über allen Zweifel Erhabenes ausgegeben wird, während es doch nur ein Nest über einander gehäufter Widersprüche und Ungereimtheiten bleibt, aus denen das Thatsächliche gerade nicht erklärbar ist.

Wir werden unwidersprechlich zeigen, daß es mit der Atomenlehre sich also verhält. Sie ist eine an sich ungereimte, aber unschädliche Fiction, so lange sie im Bereiche der physikalischen und chemischen Berechnung bleibt. Wenn ihr dagegen, namentlich von Seiten der Philosophie, Realität zugeschrieben wird, wenn man in derselben sogar das rechte Princip zur Er-

klärung der Natur, ja der geistigen Erscheinungen entdeckt zu haben glaubt: so verwirrt sie dergestalt das Urtheil, ja entstellt so sehr die unbefangene Auffassung der Thatsachen, daß sie den schädlichsten Irrthümern beizuzählen ist. Deßwegen ist eine gründliche Prüfung derselben jetzt das dringendste Bedürfniß geworden, dem wir im Folgenden nach Kräften genugzuthun versuchen werden. Es wird sich ergeben, nicht nur, daß die Atomenlehre Hypothese sey, was die einsichtigeren Physiker selber zugestehen, sondern zugleich eine widersprechende und in sich unmögliche Hypothese, was noch keineswegs zu allgemeiner Anerkenntniß gelangt ist, wenn auch darüber, wie wir zeigen werden, gerade aus dem Kreise der besonnenern empirischen Forscher bereits Stimmen in ganz gleichem Sinne sich vernehmen lassen; während freilich die kalte Phantastik unserer halbkundigen Viertelsphilosophen für das Evangelium von der „Ewigkeit der Atome", als für die handgreiflichste Wahrheit, von Neuem mit Begeisterung schwärmt. Dies gerade macht eindringende Kritik nöthig. —

Durch die atomistische Theorie in ihrer ältesten Gestalt sollte ursprünglich die Dichtigkeit, Undurchdringlichkeit und Schwere der Körper ihre Erklärung finden, oder eigentlich nur der festen und allenfalls noch der tropfbar flüssigen. Hätte man damals schon die elastisch flüssigen Körper, die Luftarten und die Dämpfe, ebenso unter den Begriff der Körper subsumirt, wie jene, und einen gemeinschaftlichen Entstehungsgrund für all diese verschiedenen Formen der Körperlichkeit gesucht: schwerlich wäre man auf die Hypothese von Atomen verfallen, denen die Vorstellung der Starrheit und Trägheit unablöslich anhaftet, und die zur unbedingten Elasticität jener Körper am Wenigsten passen wollen.

Empirisch erscheinen die (festen) Körper „zusammengesetzt", somit „theilbar". Ihre Zusammensetzung führt daher auf gewisse letzte Urbestandtheile zurück, die nicht mehr theilbar sind. Dies die einfache, und wenn nicht noch Anderes zu bedenken wäre, ganz richtige Folgerung, welche zuerst auf Atome

führte. Alle Körper daher, als „zusammengesetzte", bestehen aus Massen „untheilbarer Theilchen", und ihr Entstehen und Vergehen ist nichts Anderes, als der Wechsel dieser Massentheilchen, die an sich selber daher unauflösbar und unvergänglich seyn müssen. Mit letzterer Wendung streifte die Atomistik bis an die metaphysischen Gründe der Dinge hinan: in der Kindheit der Wissenschaft konnte man glauben, so leichten Kaufs schon bis zu ihrem Ursprunge hindurchgedrungen zu seyn. — So die alte Atomistik bis auf Gassendi, der sie als Physiker aufnahm und vertheidigte, als Metaphysiker jedoch in den Atomen die letzten Gründe der Dinge zu finden weit entfernt war, weil aus ihnen allein die Ordnung und Zweckmäßigkeit des Weltganzen unmöglich sich erklären lasse *). In dieser Gestalt trat die Atomistik noch mit einer gewissen Unschuld und Unbefangenheit auf: sie erfreute sich einer derben, handgreiflichen Verständlichkeit und war wenigstens von bewußten Widersprüchen frei.

Anders ist es mit der modernen Moleculartheorie. Durch die nöthig gewordene weitere Hypothese von den „Molecularkräften" hat sie sich mit einem ganz heterogenen Ingrediens vermischt und so in die größten Ungereimtheiten verwickelt. Zuerst kam man auf den Gedanken, die „Molekeln" selbst (die kleinsten sichtbaren Körpertheilchen) aus noch feinern Urbestandtheilen, den eigentlichen Atomen, bestehen zu lassen, um nämlich der hier sich aufdrängenden Vorstellung auszuweichen, daß in jenen Körpern von mikroskopischer Kleinheit, wie Blutkörperchen, Keimbläschen, Infusorien u. dergl., schon die eigentlichen Atome erreicht seyen. Außerdem war man durch Beobachtung auf die außerordentliche Feinheit gewisser Stoffe, z. B. der Riechstoffe, aufmerksam geworden, welche Jahrelang ihre Wirkung verbreiten, d. h. „ihre Atome zerstreuen", ohne jede wahrnehmbare Abnahme an Umfang und Gewicht. Man entfloh

*) Gassendi: Syntagma philosophicum; Physica Sect. I. Lib. IV. c. 3. in den Operibus omnibus, Florentiae 1727, Fol. Vol. I. S. 252. ff.

gleichsam der Controle der Erfahrung, indem man die Molekeln in neue Atome zerlegte: diesen sollte nun das wahre Prädicat der Untheilbarkeit zukommen. Und so hatte man wenigstens vorläufig die Sache aus dem Bereich erprobbarer Erfahrung wieder in das Dunkel der Hypothese gerückt.

Aber der eigentliche Widerspruch blieb, daß die Atome, wenn auch nur als „reale Raumpunkte" gedacht, eben damit, gerade wie der Raum, noch weitere Theilbarkeit zulassen müssen, nach dem richtigen Grundsatze: daß das kleinste Continuum auch als discrete Größe gedacht werden kann. Hier half eine neue Fiction: es ist die neuerdings aufgekommene, welche, mit einer merkwürdigen Verwechslung der Gebiete, aus der reinen Begriffsmäßigkeit, durch die an sich eine unendliche Theilbarkeit des Raumes gefordert ist, plötzlich in den roh empirischen Begriff einer physischen Gewalt des wirklichen Theilens und Zertrennens herabfällt. „Mögen auch diese Atome noch aus Theilchen zusammengesetzt seyn, so muß doch die Voraussetzung gelten, daß wenigstens diese durch eine so große Kraft zusammengehalten werden, daß sie allen Kräften Widerstand leisten kann, die auf **dieser Erde** streben könnten, eine Trennung derselben zu bewirken" *).

Nun scheint endlich, wenigstens „für die Erde", der Punkt erreicht, daß die Undurchdringlichkeit der Körper durch Atome gesichert ist. Höchst merkwürdiger Weise jedoch — und daraus ergiebt sich die Selbstaufhebung der Atomenlehre von Innen her — ist sie es nicht durch die Atome selber, sondern durch die eine der Molecularkräfte, „durch die zwischen den einzelnen Atomen waltende und sie zusammendrängende Kraft". Diese bewirkt eigentlich erst, daß „die Atome sich anziehen und ein Un-

*) Vrgl. E. G. Fischer: über die Atomenlehre, in den Abhandlungen der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1828. Mathematische Abtheilg. Berlin 1831. S. 74. — C. G. Gmelin: Einleitung in die Chemie, Tübingen 1835. I. S. 487. J. Liebig: chemische Briefe, Heidelb. 1844 S. 57. 58. u. s. w.

durchdringliches bilden". Ist aber darin der eigentliche Grund der Undurchdringlichkeit gefunden, so sind nunmehr die Atome völlig überflüssig geworden; ja sie sind uns unter den Händen zerronnen: denn was Anfangs zu ihrer Annahme trieb, das Bedürfniß, die Undurchdringlichkeit der Körper zu erklären, hat ganz wo anders seine Befriedigung erhalten. Als Atome spielen sie eine durchaus müßige Rolle: wir bedürfen „der unendlich kleinen Körperchen" nicht mehr! An ihrer Stelle können jederlei andere reale, raumfüllende Substanzen gedacht werden. Die Untersuchung über diesen Punkt ist, eigentlich und recht verstanden, wieder völlig frei geworden.

Waltete indeß die zusammendrängende Kraft allein, so würde sie in unbedingter Wirkung alle ausgedehnte Körperlichkeit aufheben. Es muß daher eine entgegenstrebende, ausdehnende Kraft hinzugedacht werden, welche der erstern das Gleichgewicht hält, während diese, für sich und ausschließlich wirkend, das ausgedehnte Universum „in einen Raumpunkt zusammendrücken würde". Diesen Umstand hat die neuere Atomistik nicht übersehen, und so ist die bekannte Theorie von den beiden entgegengesetzten „Molecularkräften" entstanden. Sie lautet im Wesentlichen, wie folgt:

Die Körper können nicht bloß durch Aneinanderlagerung von Atomen gebildet werden; denn sonst würden sie nur eine unzusammenhängende Masse, „einem Sandhaufen etwa vergleichbar", bilden. Es muß also eine Kraft geben, Attractiv- oder Cohäsionskraft genannt, „welche allein den Körpern ihre Undurchdringlichkeit giebt". (Hier wird also deutlich zugegeben, wenn auch nicht mit Bewußtseyn anerkannt, daß die Undurchdringlichkeit der Körper gar nicht in den Atomen, sondern in der „Attractivkraft" ihren Grund habe: — denn was vom ganzen Körper gilt, um ihn zusammenzuhalten, das findet nach dem eigenen Geständniß dieser Theorie in jedem einzelnen Atome Statt. Auch das Atom ist zugegebener Maßen nur darum untheilbar, weil „es von einer so

ſtarken Attractivkraft zuſammengehalten wird, „daß wenigſtens keine Kraft auf dieſer Erde es zu ſprengen vermag“. So hat ſich uns zum zweiten Male, und zwar aus der eignen Conſequenz der atomiſtiſchen Theorie, die Annahme von Atomen als eine ganz überflüſſige erwieſen).

Nun aber findet zugleich Ausdehnung der Körper Statt: durch Erwärmung können alle feſten Körper in flüſſige, die flüſſigen in gasförmige verwandelt werden. Offenbar wirkt alſo eine zweite Kraft, Expanſivkraft genannt, der Attractivkraft entgegen und bringt die Körperatome unter gewiſſen Verhältniſſen in größern Zwiſchenräumen aus einander. „Wir müſſen uns daher jedes Atom mit beiden entgegengeſetzten Kräften begabt denken; jenachdem die Attractiv- oder die Expanſivkraft überwiegt, ſind die Körper feſt oder gasförmig. Bei den flüſſigen Körpern „ſtehen beide im Gleichgewicht“ *). Da die Wirkung der Wärme immer mit Cohäſionsveränderungen der Körper verbunden iſt, ſo nehmen einige Phyſiker keinen Anſtand, die Wärme mit der Expanſivkraft für eins und daſſelbe zu erklären. Andere, wie z. B. Ettingshauſen, drücken ſich darüber weit weniger poſitiv aus: ſie ſehen in der Expanſivkraft nur eine der Wirkungen des daneben noch anzunehmenden „Wärmeſtoffes“, der nach den allgemeinen Prämiſſen jener Theorie ſeinerſeits wieder nur aus noch „unendlich feineren Atomen“ beſtehen kann, welche ſich in die Zwiſchenräume der erwärmten Körper eindrängen. Dann aber verſchwindet uns wieder, wie man ſieht, die Expanſivkraft unter den Händen. Ohne dieſe jedoch und deren „In-Gleichgewicht-Haltung“ iſt auch keine Wirkung der Attractivkraft zu denken; die ganze Theorie von den „Molekularkräften“ löſt ſich daher gleichfalls von Innen auf und wir befinden uns wieder bei dem bloßen „Aggre-

*) Dies die Theorie von den Molecularkräften nach den Lehrbüchern der neuern Phyſik. Wir führen hier nur die beiden neueſten und geachtetſten auf. „Pouillet, Lehrbuch der Phyſik und Metereologie für deutſche Verhältniſſe frei bearbeitet von Dr. Joh. Müller, dritte Aufl. Braunſchw. 1847. Bd. I. S. 13. 14. „A. v. Ettingshauſen, Anfangsgründe der Phyſik, Wien 1853. §. 17. §. 27.

gatzuſtande" der Atome mit all' ſeinen Unzulänglichkeiten. Wir haben in Wahrheit nur einen Umkreis von Scheinerklärungen durchmeſſen, der uns zum erſten Ausgangspunkte zurückbringt.

Wie es aber auch mit den vermeintlichen Wirkungen der Molecularkräfte ſich verhalten möge; die tiefer greifende Frage kann nicht umgangen werden, wie wir ohne Widerſpruch die Möglichkeit von Atomen uns denken ſollen, welche mit zwei entgegengeſetzten, d. h. wechſelſeitig ſich aufhebenden Kräften begabt ſind; ja ob dabei überhaupt nur etwas Beſtimmtes ſich denken laſſe? Was heißt eigentlich: Das Atom hat Kräfte und noch dazu entgegengeſetzt wirkende? Ruhen ſie fertig in ihm als qualitates occultae neben einander, oder erregt das Atom bald die eine bald die andere beliebig in ſich, wenn die Körper, denen das Atom angehört, in den feſten oder in den flüſſigen Zuſtand übergehen?

Indem ferner, der übereinſtimmenden Erklärung der Phyſiker zufolge, das Atom „beide Kräfte hat": bleibt ihre Wirkung blos innerhalb deſſelben, oder wirken ſie über ſeinen Bereich hinaus? Will man bei klaren Begriffen ſtehen bleiben, ſo iſt ſchlechthin nur die erſte Annahme zuläſſig. Aber dieſe gerade paßt im gegenwärtigen Falle am Allerwenigſten. Durch gegenſeitige Attractivkraft der Atome ſoll es ja eben geſchehen, daß ihre „Aneinanderlagerung" ein feſtes Continuum bildet. Durch die im Gegenſatz damit eintretende Expanſivkraft ſoll umgekehrt es ſich ereignen, daß die Atome in ſtärkere Zwiſchenräume von einander weichen. Somit wirken die beiden Kräfte vielmehr außer und zwiſchen den Atomen, gerade da, wo dieſe nicht ſind; und umgekehrt, wo die Atome ſind, wirken die Kräfte nicht; denn ſonſt würde, der ganzen gegenwärtigen Vorausſetzung nach, entweder die Expanſivkraft das Atom ſelber auseinandertreiben, oder die Attractivkraft es bis zur abſoluten Körperloſigkeit zuſammendrängen. Wir gerathen alſo unverſehens auf die berüchtigte Lehre von der „actio in distans", welche um nichts weniger bedenklich iſt, wenn auch die behauptete Wirkung in die Ferne hier

nur in den „möglichſt kleinſten Zwiſchenräumen", zwiſchen den Atomen ſtattfinden ſoll. Denn es iſt und bleibt an ſich eine ungeheuere Ungereimtheit zu behaupten: ein Reales wirke gerade da, wo es nicht iſt und wirke da nicht, wo es iſt.

Wir müſſen daher offenbar die ganze bisherige Annahme fahren laſſen, „daß die Kräfte an die Atome gebunden ſeyen". Soll es überhaupt eine Attractiv- und Expanſivkraft geben, ſo können ſie unmöglich an den Atomen haften, ſondern ſie müſſen als ſelbſtſtändige Exiſtenzen gedacht werden, unabhängig von den Atomen, ja durch ſie hindurch wirkend. Bei dieſer weitern Annahme aber thürmen ſich vollends die Verlegenheiten.

Nichts iſt nämlich dieſer ganzen Denkweiſe mehr zuwider, als die Vorſtellung reiner, an keinen Stoff, an kein Reales geknüpfter, gleichſam in der Luft ſchwebender Kräfte. Und mit dieſer, wenn auch inſtinctmäßigen Scheu hat ſie gerade Recht. Eben dies war es, was ſie von Anfang an auf die Lehre von den Atomen gedrängt hatte. Sie gab damit nur einem wahren und gründlichen Bedürfniß eine unvollkommene Befriedigung. Ihre Grundbehauptung muß es daher bleiben: daß es keine reinen Kräfte giebt. Im gegenwärtigen Falle wäre ſie daher entweder genöthigt, das Princip der Atomiſtik preiszugeben, (dann wären uns eigentlich zum dritten Male die Atome unter den Händen ihrer eignen Theorie verſchwunden): — oder ſie muß behaupten, daß jene zwiſchen den Atomen wirkenden Kräfte abermals an einen Stoff geknüpft ſeyen, d. h. an Atome in zweiter Potenz; — wie theilweiſe oder nach einer Seite hin von denjenigen Phyſikern wirklich geſchieht, welche die Expanſionskraft als Wirkung eines „Wärmeſtoffes" bezeichnen. Hiermit wiederholen ſich jedoch nur in neuem Kreislauf dieſelben Schwierigkeiten, denen wir von Anfang an durch dieſe Hypotheſe entgehen wollten. Immer noch bleibt die gleich ungelöſte Frage beſtehen: Wie ein „Gebundenſeyn" entgegengeſetzter Kräfte an ein und daſſelbe Atom

sich denken lasse? Ebenso: was sie wechselweis *errege*, so daß bald die eine, bald die andere das Uebergewicht gewinne? Endlich wie sie überhaupt wirken können *außer* und *zwischen* den Atomen, da sie doch an diese „gebunden" seyn sollen?

So ergiebt sich zu definitivem Urtheil: Verfolgen wir die Vorstellung von Kräften oder Atomen, so führt beides zu gleich herben Ungereimtheiten; und wenn wir auf diesem Wege ins Unendliche fortschreiten, Hypothese zu Hypothese fügen, so sind wir dadurch der Lösung des Problems auch nicht um *einen* Schritt näher gekommen.

Indeß könnten die Anhänger der Atomistik sagen: wenn wir auch jene Widersprüche zugeben, diese Schwierigkeiten nicht zu lösen vermögen bei der Unvollkommenheit menschlicher Erkenntniß, so ist doch die Annahme einer Expansiv- und Attractivkraft so sehr durch die Erfahrung geboten, und sie erklärt, neben der weitern Annahme von Atomen, das Thatsächliche wenigstens theilweise so befriedigend, daß wir von ihr abzugehen keinen Grund sehen. Aber auch diese theilweise Befriedigung müssen wir als Täuschung erkennen, die als die letzte Zuflucht des Atomismus nicht übrig bleiben darf.

Denken wir nämlich die beiden entgegengesetzten Kräfte in der That nur zwischen den Atomen in wirksames Spiel versetzt: was bleibt, wenigstens für eine „exacte", mathematisch genaue Vorstellung, als letztes Resultat? Sie sind nach jener ganzen Construction in Nichts verschieden von zwei, in entgegengesetzter Richtung *bewegenden* Kräften, wie die Mechanik sie behandelt. Sie müssen daher nothwendig, gleich diesen, weil in entgegengesetzter Richtung wirkend, durch ihr Resultat wechselseitig sich neutralisiren, d. h. *in ihrer Wirkung sich vernichten*, wie der von zwei entgegengesetzten, gleich stark bewegenden Kräften ergriffene Körper *ruht*.

Wird nun z. B. nach der Moleculartheorie die Voraussetzung angenommen, daß beide Kräfte bei flüssigen Körpern „*in völligem Gleichgewichte*" stehen, so müßten sie sich, durch dieses Gleichgewicht eben, *in ihrer Wirkung völlig auf*

Nichts zurückbringen. In jedem kleinsten Theile des flüssigen Körpers wirkt Attractiv- und Expansivkraft zwischen seinen Atomen gleich stark; das Anziehende zwischen ihnen wird vom Abstoßenden neutralisirt. Mithin ist es der Wirkung nach, wie wenn sie gar nicht vorhanden wären. Das Resultat wäre somit der bloße Aggregatzustand der Atome, eine „Nebeneinanderlagerung gleich einem Sandhaufen", welcher man eben durch die Vorstellung einer Attractivkraft entgehen wollte. Man hat daher vielmehr Nichts erklärt, und befindet sich zugleich mit der „Erfahrung" in entschiedenstem Widerstreit, indem die flüssigen Körper nicht bloßen Aggregatzustand von Atomen darbieten, sondern innige Continuität zeigen. Derselbe Widerspruch läßt sich ohne Mühe an den Begriffen der festen und elastischen Körper weiter durchführen. In jenen soll die Attractivkraft, in diesen das Expansionsvermögen stärker wirken. Hier müßte jedoch, nach dem Gesetze der fortschreitenden Wirkung, in beiden Fällen die stärker wirkende Kraft die entgegengesetzte allmählig aufheben, endlich ganz vernichten: der feste Körper müßte immer fester, der elastische immer expansiver und leichter werden und es gäbe überall keine, an die Qualität des Körpers geknüpfte specifische Dichtigkeit mehr.

Diese unglückliche Beschaffenheit der ganzen Moleculartheorie ist nun den ausgezeichnetern Physikern selber keineswegs verborgen geblieben: sie enthalten sich sorgfältig jedes tiefern Eingehens und besondern Entwickelns ihrer Principien, indem sie wohl fühlen, wie ihnen damit der feste Boden des Thatsächlichen sogleich sich in Widersprüche auflösen würde. Wie weit aber das Gefühl dieser Unzulänglichkeit gehe, davon können wir kein schlagenderes und durch seine Autorität wirksameres Beispiel geben, als wenn wir von der Art und Weise Bericht erstatten, wie A. v. Ettingshausen in seinem mit Recht geschätzten Handbuch der Physik jene Lehre einführt *).

*) „Die Anfangsgründe der Physik von A. v. Ettingshausen". Zweite Aufl. Wien 1853.

Wir wählen dieses Werk nicht bloß darum, weil es, als das jüngst erschienene, vom gegenwärtigen Stande der Frage Rechenschaft ablegt, sondern auch, weil der Verfasser mit großer Vorsicht das Gebiet des Phänomens, der Beobachtung, durchaus nicht überschreiten will und auf eigentliche Theorie, auf definitive Erklärung ausdrücklich und selbstbewußt verzichtet.

Wie nun wird hier die Lehre von den Atomen eingeführt? Als eine „zulässige" Annahme, welche wenigstens dem „gegenwärtigen Stande der Wissenschaft" angemessen sey. Von der empirischen Theilbarkeit der Körper, sodann von der Beobachtung „einer außerordentlichen Verbreitung und Feinheit gewisser (z. B. der riechbaren) Stoffe" ausgehend, sagt er endlich: „Ob aber die Theilung der Materie, an sich betrachtet, ohne Ende fortgehen könnte, oder ob in dem Wesen der Materie selbst eine Beschränkung ihrer Theilbarkeit liege," d. h. ob es überhaupt Atome gebe oder nicht: — „darüber giebt uns weder eine unmittelbare Erfahrung, noch eine auf haltbare Erfahrung gestützte Theorie Aufschluß, sondern was darüber bis jetzt von verschiedenen Seiten ausgesprochen worden ist, beruht auf bloßer Hypothese. Zur Erklärung der Thatsachen, welche die Grundlage des gegenwärtigen Zustandes der Wissenschaft ausmachen, genügt die gewiß nicht zu bezweifelnde Voraussetzung, daß die Körper aus Theilen bestehen, welche einzeln genommen sich ihrer Kleinheit wegen unserer sinnlichen Auffassung gänzlich entziehen". (§. 15. S. 9.).

Mit andern ausdrücklichern Worten: Die Atomenlehre im Ganzen wird völlig aufgegeben; denn sie beruht weder auf unmittelbarer Erfahrung, noch auf einer durch Erfahrung gestützten Theorie, d. h. sie ist nichts Anderes, als eine willkührliche Voraussetzung. Nur in dem beschränktern Sinne wird sie auf den Grund gewisser Beobachtungen zugelassen, daß in den Materien sich „ihre feinsten Bestandtheile" unserer unmittelbaren Beobachtung entziehen.

Noch auffallender ist die behutsame und zurückhaltende Art, wie Ettingshausen die Lehre von den „Molecularkräften" behan-

delt. Sie kriecht im Verfolge seiner Darstellung fast in Nichts zusammen. Nachdem der Verf. die verschiedenen Aggregatzustände der Körper, wonach sie entweder als feste, flüssige oder als gasförmige erscheinen, aus der Hypothese eines verschiedenen Grades von „Anziehungs- und Abstoßungskraft" in ihnen hergeleitet hat, fährt er also fort (§. 27.):

„Indem wir zur Erklärung der Aggregationsform anziehende und abstoßende Molecularkräfte postuliren, sind wir außer Stande, über den Zusammenhang dieser Kräfte mit dem Wesen der Materie mehr als bloße Vermuthung auszusagen. Die anziehende Kraft, welche eine Materie gegen die andere ausübt, wird von den Physikern, wenn auch nicht als eine mit dem Wesen der Materie" (der Atome) „so innig zusammenhängende Eigenschaft, daß Materie ohne dieselbe gar nicht existiren könnte, doch als ein die Materie stets begleitendes Attribut angesehen, welches als ein nicht weiter erklärbares Fundamentaldatum unsern übrigen Erklärungen als Ausgangspunkt dient". (Die vielverhandelte Frage daher, wie sich die Molecularkräfte zu den Atomen verhalten, also gerade das, was die Erklärung der Materie enthalten soll, wird hier als „nicht weiter erklärbar" bezeichnet; d. h. der ganze Werth der Lehre von den Molecularkräften, insofern daraus die Materie erklärt werden soll, wird preisgegeben).

In Betreff der „Abstoßungskraft" beruft er sich jedoch auf die Thatsache der Wärme, indem diese nichts Anderes sey oder nichts Anderes hervorbringe, als stets veränderte Aeußerungen dieser Abstoßungskraft, wobei freilich „unentschieden bleiben müsse", ob die gegenseitige Abstoßung der Körpertheile dabei Wirkung der Wärme als eines besondern Stoffes sey oder nur in der höhern Steigerung jener Abstoßungskraft überhaupt bestehe. Er neigt sich jedoch zur erstern Ansicht und nimmt einen übrigens „imponderabeln" Wärmestoff an, dessen Moleculartheile sich gegenseitig anziehen. Indem diese Wärmemoleculartheilchen jedoch von den andern Körpern, um welche sie gelagert sind, stärker angezogen werden, entsteht damit Wärme

und Ausdehnung des erwärmten Körpers zugleich. Bei dieſer Vorausſetzung „reicht es hin", den wägbaren Theilchen unter einander bloß Anziehung beizulegen; „die Abſtoßung derſelben kommt auf Rechnung der Partikeln des Aethers (oder Wärmeſtoffes), deren Abſtoßung jene der Körpertheile nach ſich zieht" (§. 31. S. 26.). Es giebt alſo, nach dem Verf. bloß noch „Anziehungskraft" und „Wärmeſtoff". Die Lehre von den Molecularkräften iſt alſo aufgehoben; und zwar darum, weil jene einfachere Annahme „hinreicht". Man ſieht, daß es ſich bei allen dieſen Annahmen nicht darum handelt, die Exiſtenz der Materie wirklich zu erklären, welche Prätenſion von unſerm Verf. ja ausdrücklich abgelehnt worden iſt; ſondern eine möglichſt einfache und wenigſtens nicht geradezu widerſprechende Vorſtellung zu geben, in der eine Menge gleichartiger Phänomene zuſammengefaßt werden können.

Gegen dieſe Ausſprüche, wenn ſie ſo deutlich darauf verzichten, wirkliche Erklärungen geben zu wollen, läßt ſich nicht das Geringſte einwenden.

Noch auffallender iſt die Weiſe, wie Ettingshauſen „die atomiſtiſche Anſicht von den chemiſchen Erſcheinungen" darſtellt (§. 51. S. 36. 37.). Die Geſetze der chemiſchen Verbindung führen auf die Annahme, daß jedem chemiſchen Stoffe beſondere unter ſich gleiche Atome entſprechen, welche ſich untereinander nur in beſchränkter Anzahl gruppiren können. Die Reſultate ſolcher Verbindungen ſind zuſammengeſetzte Atome (Molekeln), deren Gewichte den Summen der Zahlen proportional ſind, welche durch die Gewichte der einzelnen Atome gebildet werden. „Man hat ſich alſo unter der Benennung Atome nicht, wie in den ältern Syſtemen, etwas abſolut Untheilbares vorzuſtellen; die Untheilbarkeit der Atome iſt eine bloß relative: ſie ſind gleichſam die Einheiten, auf welche die Nebeneinanderlagerung" (der chemiſchen Körper) „ſich bezieht; aus ihrer Gruppirung entſtehen die Molekeln", u. ſ. w. Das heißt: weil die Vorſtellung einer Nebeneinanderlagerung überhaupt receipirt wor-

den iſt, müſſen wir nunmehr auch von einfachen chemiſchen Atomen reden, wiewohl ihre Untheilbarkeit keineswegs daraus gefolgert werden ſoll: d. h. die Atome werden in ihrer eigentlichen Bedeutung völlig aufgegeben, weil ſie als ſolche zur Erklärung des Phänomens nichts Weſentliches beitragen.

Sehr bezeichnend iſt es daher, daß er zum Schluß dieſer ganzen Lehre, gleichſam als Warnung und Generalbedenken, noch Folgendes hinzufügt: „Obgleich die hier vorgetragene atomiſtiſche Vorſtellungsweiſe die Geſetze der chemiſchen Verbindung auf eine einfache Art zu begründen ſcheint, ſo muß man ſich doch hüten, ihr eine größere Evidenz beizulegen, als ſie wirklich beſitzt. Ohne die ausdrückliche Vorausſetzung, daß die Beſchaffenheit der Atome nur gewiſſe Gruppirungsformen zulaſſe, würde dieſe Hypotheſe nicht einmal das Geſetz der beſtimmten Verhältniſſe in ſich faſſen. Denn könnten ſich überhaupt unbeſtimmt viele Atome des Stoffes A mit unbeſtimmt vielen des Stoffes B verbinden, ſo wären Verbindungen dieſer Stoffe in ſehr vielen, nicht mehr von einander unterſcheidbaren Abſtufungen und in beliebigen Gewichtsverhältniſſen möglich".

Hier wird deutlich gelehrt, daß die Atome nicht als „untheilbare Körperchen", ſondern allein um ihrer anderweitig anzunehmenden Beſchaffenheit willen, d. h. wegen der dabei vorauszuſetzenden chemiſchen Affinität, für die ganze Hypotheſe zuläſſig ſind.

Als bloße Atome ſind ſie untauglich. Fürwahr, entſchiedener und doch zugleich behutſamer, konnte kein empiriſcher Forſcher der ganzen Moleculartheorie, als Theorie, den Abſchied geben, als es hier geſchehen iſt! Gewiß hat er damit den eigentlichen Phyſikern nichts Neues geſagt. Gewiß aber kann es den ſenſualiſtiſchen und materialiſtiſchen Halbphiloſophen zur Belehrung dienen, die da wähnen, in den Pfaden der „Naturwiſſenſchaft" zu wandeln und dreiſt verſichern: dieſe habe die Atomenlehre längſt über allen Zweifel erhoben! Wir haben das gerade Gegentheil geſehen. Sie betrachtet ſie aus-

drücklich als das Zweifelhafteste von der Welt und wendet sie bloß einstweilen als eine zulässige Fiction an, bis die rechte Erklärung gefunden ist.

Wir haben bisher die keineswegs zuversichtlich oder günstig lautenden Urtheile vernommen, welche die reinen Physiker von ihrem Standpunkte aus über die Atomenlehre fällen. Fügen wir noch die Erklärungen derjenigen Naturforscher hinzu, welche durch philosophisches Denken gebildet und mit dadurch gereinigten Begriffen, jenes Problem ins Auge gefaßt haben. In ihnen vollendet sich das durch alles Bisherige hinweisend vorbereitete Verdammungsurtheil über die Atomistik.

Wir nennen zuerst den Mathematiker und Physiker Ernst Gottfried Fischer, dessen „Lehrbuch der mechanischen Naturlehre" noch immer in verdientem Ansehen steht *). Er zeigt sich darin als strenger Empiriker auf mathematischer Grundlage, getreu die Thatsachen darstellend, und allen Hypothesen feind. Daß er außerdem in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seines Werkes (vom Jahre 1819) sehr stark gegen die Naturphilosophie überhaupt und Göthes Farbenlehre im Besonderen sich erklärt, wird für den gegenwärtigen Zweck das Gewicht seines Urtheils fürwahr nicht vermindern. Er ist durch die Kantische Bildung hindurchgegangen und spricht von diesen Anfängen der Naturphilosophie mit verdienter Anerkennung. Was hierher gehört und was weiter besprochen werden soll, ist sein bisher viel zu wenig beachteter Aufsatz „über die Atomenlehre," in den „Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom Jahre 1828. (Berlin 1831. Mathemathische Classe, S. 72—96.).

Fischer bestreitet die Lehre von den Atomen mit anziehenden und abstoßenden Kräften, außer dem Hypothetischen des ganzen Gedankens, hauptsächlich aus denselben Gründen, die wir bereits gegen sie geltend machten. Es sey an sich schon ein Widerspruch, daß zwei entgegengesetzte Kräfte in demselben We-

*) Noch vor wenigen Jahren ist eine vierte Auflage desselben, von August herausgegeben, erschienen. II Bd. Berlin 1842.

sen verbunden seyn sollen, zugleich aber werde durch diese Annahme in Wahrheit gar Nichts erklärt. Er zeigt nämlich sehr lichtvoll, daß die Erscheinung der Wärme, d. h. die Möglichkeit einer unbedingten Ausdehnung und Cohäsionsveränderung jedes Körpers, jenen Begriff zweier den Atomen anhaftender Kräfte schlechthin aufhebe, indem die Wärme nicht nur in demselben Körper zu- und abnimmt, sondern aus dem einen in den andern übergeht, also als eine von den Atomen freie Kraft gedacht werden müsse. Sey man aber nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens genöthigt, als den Träger dieser Kraft ein reales Substrat, einen Wärmestoff, anzunehmen, so müsse man, nach der Consequenz dieser Denkart, denselben wiederum aus festen Atomen zusammengesetzt seyn lassen. Hiermit erneuere sich jedoch die alte Schwierigkeit, und wir seyen der wahren Lösung des Problems um keinen Schritt näher gerückt (S. 78.).

Gleicherweise verwirft er aus den oben schon angegebenen Gründen die Vorstellung von der „allgemeinen Porosität der Körper" (S. 83—86.); nicht minder weist er nach, wie es durchaus unmöglich sey, die elastisch und tropfbar flüssigen Körper aus Atomen zusammengesetzt zu denken. Endlich aber und darin liegt für uns die Hauptentscheidung, tritt er der Quelle des Irrthums näher: er zeigt, wie die ganze Vorstellung von Atomen lediglich auf dem einseitigen Begriffe der extensiven Größe beruhe, wie man dagegen die Raumerfüllung und specifische Dichtigkeit nur aus dem Begriffe der intensiven, d. h. aus qualitativen Unterschieden, die bis in die kleinsten Theile gleichmäßig vorhanden sind, hervorgehenden Größe sich zu erklären habe. Diese einfachen Qualitäten nennt er „Elemente". Die verschiedenen Arten ihrer Intensität und ihrer wechselseitigen Anziehung, welche eben nur aus ihrer Qualität zu erklären sind, bedingen nach ihm die verschiedene Dichtigkeit und die mannichfachen Cohäsionsformen der Körper.

Um endlich die chemischen Erscheinungen zu erklären, sonst die vermeintlich stärkste Stütze der Atomistik, lehrt er ein doppeltes Verhältniß der Elementenverbindung: die erste, wo sie

aufs Innigste in einander eingehen, also in vollkommener Durchdringung sind, und dadurch eine neue, in sich gleichförmige Art von Elementen bilden; die andre, daß sie, durch geringere Wechselanziehung veranlaßt, einander bloß adhäriren. Der erste Fall findet Statt bei den vollständigen Mischungen, wo, wie z. B. in den vollkommenen Metalloxyden, in keinem Punkte weder Metall noch Oxygen, sondern eine ganz andere, in allen Theilen gleichartige Masse sich gebildet hat. Fischer zeigt nun sehr schön, daß, wenn nach Berzelius großartiger Entdeckung diese Verbindungen auf streng gesetzlichen, durch Zahlen auszudrückenden Verhältnissen beruhen, hierzu keinesweges, weder mathematisch noch physikalisch, die Annahme einer quantitativen Menge von Atomen nöthig sey: kurz was nach den gegenwärtigen Vorstellungen der Chemiker der fast unabweisliche Grund für die Atomenlehre seyn soll, das zeigt er vielmehr auch ohne alle Atome erklärbar. Alle jene Zahlenbestimmungen nämlich behalten ihren Werth auch unabhängig von der atomistischen Ansicht, indem dadurch zunächst nur die unwandelbaren Verhältnisse der Gewichte ausgedrückt werden, nach welchen die verschiedenen Elemente im chemischen Prozesse sich mit einander verbinden, oder nach der Lehre von den chemischen Aequivalenten wechselseitig sich vertreten können.

So weit der consequent denkende Mathematiker und Physiker. Er kommt auf seinem Wege zu demselben Resultate, welches wir aufstellten: alle Phänomene der Körperlichkeit aus der innern Wechselanziehung und mehr oder minder innigen Verbindung qualitativer Elemente zu erklären. —

Vernehmen wir nunmehr das Urtheil eines unserer ersten Mineralogen und Krystallographen, des S. Weiß*) Es ist bekannt, wie seit Hauy die Krystallographie als das sicherste Bollwerk für die Atomenlehre angesehen wurde. Nach ihm läßt sich alle Configuration krystallinischer Körper auf drei ursprüng-

*) „Vorbegriffe einer Cohäsionslehre", in den Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Berlin 1832. Physikalische Classe, S. 57—83. Berlin 1834.

liche Grundgestalten der Atome, den Tetraeder, das dreiseitige oder das einfache Prisma, und das Parallelepipedon zurückführen. Hierbei ist jedoch kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß jenes ursprüngliche Grundgesetz krystallinischer Gestaltung sich gerade nur in unendlich kleinen, verschiedenartig gestalteten Atomen ausprägen könne, aus deren Aggregate dann die wirklichen Körper hervorgehen; zumal wenn nachher sich findet, daß es schlechthin unmöglich sey, die festen Körper aus bloßen Aggregatszuständen zu erklären. Und diesen Beweis führt eben Weiß in der bezeichneten Abhandlung (S. 72. f.). Bekanntlich ist Weiß überhaupt derjenige Krystallograph, der alle krystallinischen Formationen nicht (mit Hauy) auf mechanischem Wege aus ursprünglich verschieden gestalteten und neben einander gelagerten Atomen, sondern dynamisch aus der verschiedenen Achsenrichtung in der Formation der Massen erklärt und begründet.

Nachdem er die atomistische Hypothese schon aus dem Grunde gänzlich verworfen, weil sie die Cohäsion nie begreifen könne, welche sie vielmehr als bloße Adhäsion behandele, somit das Thatsächliche umgehe oder noch eigentlicher verfälsche (S. 64.), entwickelt er den Begriff der Cohäsion folgendergestalt: Cohäsion ist stätige, in allen Theilen gleichartige Raumerfüllung; sie kann daher nur aus dem gegenseitigen Sichbedingen der einfachen Körper innerhalb des gemeinschaftlichen, stätig erfüllten Raumes entstehen. Dies ist nur da der Fall, wo die innere Natur des Dinges in einem Auseinandertreten überall hinwärts im Raume begriffen ist, wo „alles Daseyn in einem unversiegbaren Acte innerer Trennung und Mannichfaltigkeitsentwicklung, gegenüber einem gleich unversiegbaren Acte steter Vereinigung besteht",

Deshalb ist das Qualitative ebenso der Grund der räumlichen Ausdehnung, als desjenigen, wodurch eigentlich „die Cohäsion geeinigt und gebunden ist". Es ist also eine innere, qualitative „Entwickelung" (— späterhin, bei der Construction der einzelnen Cohäsionsformen, nennt er sie „Rich-

tung," „Tendenz zur Ausdehnung" —), „gleichen Schritt haltend mit der quantitativen in der räumlichen Ausdehnung, gleich nothwendig im Wesen der Materie gegründet, wie das Auseinandergehen in eine räumlich getrennte Mannichfaltigkeit — was gefordert wird als der nothwendige Grund und Boden für Cohäsion." Kant endlich wird ausdrücklich gelobt für die klare Einsicht, daß er bestimmt erklärt habe, aus seinen Prinzipien den Begriff des Starren nicht erklären zu können, sondern nur den Begriff des Flüssigen (S. 64—66.).

Nach Weiß entsteht ferner die verschiedene krystallinische Gestalt der Körper lediglich dadurch, daß die Masse (zufolge ihres qualitativen Unterschiedes) verschieden wirkt nach den verschiedenen Richtungen des Raumes; der flüssige Zustand der Körper dadurch, daß die Masse nach allen Richtungen des Raumes gleichmäßig sich verhält und wirkt (S. 72. 73.). Hierdurch wird in ersterer Beziehung deutlich behauptet, daß nicht, nach Hauy's Theorie, ein Aggregatzustand nebeneinander gelagerter, verschieden gestalteter Atome, sondern das in der ganzen Masse, liegende, ihrer Qualität entsprechende Gesetz der Richtung die stereometrische Gestaltung der Körper bedinge und der wahre Grund der krystallinischen Configuration der Materie sey. Auch in ihrem letzten, scheinbar festesten Sitze, in der Krystallographie, hat die Atomenlehre ihre Widerlegung erhalten.

Hiermit nun finden wir unsere Theorie vom Grunde der Raumerfüllung, von dem Standpunkte des Physikers aus, im Ganzen wie im Einzelnen vollständig vorgetragen. Die Qualität der Wesen ist dieser Grund: in ihr liegt die nothwendige Eigenschaft ausgedehnt zu seyn; ihre weitere Folge ist, daß das qualitativ Gleichartige sich sucht, um sich stätig und gleichförmig zu durchdringen, und je nach der innern Beschaffenheit ein bestimmtes Cohäsionsverhältniß einzugehen. —

So weit die Lehren des Physikers und des Krystallographen. Außer ihrer allgemeinen Wichtigkeit gereicht nun ihr Ergebniß uns zu besonderer Genugthuung, deren Sinn und Be-

deutung wir nicht verschweigen dürfen. Beide Männer stimmen nämlich über den innern Grund der Raumerfüllung und der Cohäsion ganz mit der Theorie des Referenten überein, die er längst in seiner „Ontologie“ durch die Lehre von dem unmittelbaren Sichquantitiren des Qualitativen vorgetragen hat*), ohne daß sie, wie sich versteht, von dieser Uebereinstimmung und ihren philosophischen Gründen die geringste Kunde gehabt hätten, deren es für sie auch gar nicht bedarf. Die Qualität der realen Elemente ist nach beiden der eigentliche Grund ihrer Raumerfüllung. In ihr liegt die nothwendige Eigenschaft ausgedehnt zu seyn. (Dies ist es, was besonders Weiß auf's Nachdrücklichste geltend macht: darin besteht jedoch das Eigenthümliche unserer Lehre). Die nächste Folge der verschiedenen Qualität ist die darauf gegründete Wechselanziehung und Abstoßung der Elemente; die weitere Folge, daß das qualitativ Zusammengehörende sich sucht, um sich stätig und gleichförmig zu durchdringen und, je nach der innern Beschaffenheit, auch nach bestimmten Quantitätsverhältnissen in verschiedene Cohäsion einzugehen. Wie beide Physiker daraus die allgemeinen Unterschiede der festen, tropfbar und elastisch flüssigen Körper herleiten, haben wir in der Kürze angedeutet. Dies ist jedoch zugleich eine wichtige Erweiterung, welche nur der Physiker der Metaphysik entgegenzubringen vermag. Denn Kants Bemerkung bleibt in voller Kraft, daß keinerlei „metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ dazu ausreichen, um die specifischen Cohäsionsverhältnisse unter den Körpern „a priori zu construiren“, weil dies eben in dem unberechenbaren („aposterioriſchen“) Charakter des Qualitativen seinen Grund hat. —

So ist denn das Ziel der gegenwärtigen Untersuchung erreicht. Das Gespenst der Atomistik in Naturkunde wie Philosophie ist gebannt, — durch den Richterspruch der Physik sel-

*) Vergl. des Verfassers „Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Zweite Abtheilung; die Ontologie“. 1836. (Zweite Epoche: die Kategorieen der Quantität; §. 27 — 37.).

ber. An ihre Stelle tritt für die Naturerklärung das Princip einer qualitativen Dynamik, welches nicht nur in keinem Widerstreite steht mit den Bedingungen einer geläuterten empirischen Forschung, sondern im Gegentheil dieser gerade durch die Einfachheit seiner Erklärungsweise sich empfiehlt und von ihr bestätigt wird. Vielleicht zum ersten Male wäre zu hoffen, daß von hier aus innerhalb der Naturbetrachtung Erfahrung und Speculation freundlicher als bisher sich die Hand bieten.

Verständniß und Mißverständnisse der neuesten deutschen Philosophie.

(Mit Beziehung auf Herrn Taillandiers Beurtheilung derselben in der Revue des deux mondes).

Von H. M. Chalybäus.

Herr M. Saint-René Taillandier, Professor der französischen Literatur in Montpellier, hat in der Revue des deux mondes der deutschen Literatur und Kunst, und u. d. 30. Aug. 1853 insbesondere der neuesten deutschen Philosophie eine ausführliche Abhandlung gewidmet. Herr Taillandier ist unbestritten einer der ausgezeichnetsten Kenner der deutschen Wissenschaft und in dieser Beziehung eine anerkannte Autorität unter seinen Landsleuten; die Revue nimmt unter den französischen Organen einen der ersten Plätze ein, und jener Aufsatz selbst ist so geistreich, eingehend und anerkennend, wenngleich aus specifisch französischem Standpnnct abgefaßt, daß wir darin eine ebenso ehrenwerthe wie willkommene Veranlassung finden, den angeknüpften Faden aufzunehmen, um durch theilweise Einstimmung, theilweise Entgegnung ein gegenseitiges Einverständniß anzubahnen, so viel an uns und bei den ganz verschiedenen nationalen Standpuncten möglich ist. Der Unterzeichnete findet sich in dieser Angelegenheit darum besonders veranlaßt das Wort zu ergreifen, weil es Herrn Taillandier gefallen hat, in jenem Aufsatz so wie in ei-

nem ausführlicheren Werke (Etudes sur la révolution en Allemagne. Paris 1853) mir zugleich mit J. H. Fichte und M. Carrière die Ehre zu erweiſen, unſere Namen aus der nicht geringen Anzahl derer hervorzuheben, die jetzt in Deutſchland befliſſen ſind der Philoſophie eine neue vom Atheismus und Materialismus abgewendete ethiſche religiöſe Richtung zu geben. Herr Taillandier hat ſich zunächſt auf die Syſteme der Ethik und Religionsphiloſophie, die ihm vorlagen, beſchränkt.

Nach einem kurzen Referat über die allgemeinen Geſichtspuncte, unter welche unſer überrheiniſcher College die neueſten Erſcheinungen der deutſchen Philoſophie auf treffende Weiſe zuſammenfaßt, wird ſich das Weſentlichſte, woran derſelbe Anſtoß nimmt, unter den Rubriken 1) eines gewiſſen unpractiſchen Idealismus, 2) eines Pantheismus, wovon auch dieſe neueſte Wendung ſich noch nicht gründlich genug befreit habe, und 3) des Widerſtreits der Methoden, füglich zuſammenfaſſen und damit ſchließlich auch einem Vorwurf begegnen laſſen, welcher dieſer Zeitſchrift in ihrer jetzigen Geſtalt gemacht wird. Jener erſte Einwurf iſt als zweifelhafte Frage zwar zunächſt gegen mein Syſtem der Ethik ſpeciell gerichtet, würde aber in Wahrheit jede Ethik treffen, wenn er gegründet wäre; der zweite Tadel wird über uns alle ausgeſchüttet, indem er gegen ein Vorurtheil der deutſchen Philoſophie überhaupt gerichtet iſt, welches Herr Taillandier einmal über das andere ein verwegenes, gefährliches und unheilvolles (aventureux, dangereux, désastreux) nennt; der dritte endlich, die Methode betreffend, trennt allerdings auch meiner Anſicht nach uns, die wir gemeinſam nach einem Ziele trachten, unter uns ſelbſt noch viel zu weit, als daß hier von einer Schule die Rede ſeyn könnte.

Herr Taillandier geht von der Bemerkung aus — und dieſe Bemerkung iſt von uns ſelbſt dieſſeits des Rheins ſchon vielfach ausgeſprochen worden — daß nach der politiſchen Kriſe, welche Deutſchland ſo eben überſtanden, das lebhafte Intereſſe der letzten Decennien an der Philoſophie gänzlich erkaltet ſey, worüber man ſich freilich nach all den Exceſſen, wodurch un-

würdige Federn die Philosophie in Mißcredit gebracht, die Moralität und Religion bedroht, und dadurch das Publicum erschreckt haben, nicht wundern dürfe. Ja es würde kaum befremden, wenn die Philosophen selbst den Muth verlören, unter solchen Umständen ihre Stimme zu erheben um sich vernehmbar zu machen. Aber es giebt, sagt er, eine nicht kleine Zahl deutscher Philosophen, die bei aller Ungunst der Zeit und trotz derselben die Philosophie bei Ehren zu erhalten für ihre Pflicht halten. „L'Allemagne a compris ainsi ses devoirs!" Zwar könne man nicht sagen, daß ganz neue Systeme aufgebaut worden, daß auf Kant, Fichte, Schelling, Hegel ebenbürtige Stellvertreter gefolgt seyen, „aber das öffentliche Bewußtseyn hat fortgearbeitet, und wenn nicht eine Schule, so hat doch eine Gruppe verständiger und begabter Schriftsteller ihre Kräfte vereinigt, um alle bedrohten Hauptpuncte von neuem zu befestigen." Einerseits sind es, fährt er fort, die Schulen Fichtes und Hegels selbst, welche in einer mehr practischen Richtung die Lehren ihrer Meister modificiren und es sich angelegen seyn lassen die Breschen zu verstopfen, durch welche ein antisocialer Geist eingedrungen war. Andrerseits ist es die Herbartsche Schule, die, während der Alleinherrschaft der Hegelianer in den Schatten gestellt, jetzt durch deren Niederlage ermuthigt, sich wieder in die vordern Reihen drängt; endlich aber giebt es auch verschiedene Gruppen freier Geister, welche das Joch der Schulen abgeworfen, auf ihre pedantischen Formeln verzichtet haben, und auf ihre Weise in allen hochwichtigen Angelegenheiten die herrschende Finsterniß zu zerstreuen beflissen sind. Diese nun sind es vorzugsweise, mit denen sich jener Aufsatz beschäftigt. Zeichnet sich schon die Sprache dieser Vertreter der neuen philosophischen Bewegung durch Verständlichkeit vor den früheren Schulen aus, so wäre dies doch nur ein geringes formales Verdienst, wenn sich nicht damit zugleich eine sächliche Reform des Inhalts verbände, und diese bezeichnet Herr Taillandier im allgemeinen als la rénovation philosophique et religieuse de l'Allemagne depuis 1850. Wie zu seiner Zeit Lessing, da er

ſowohl die Myſterien des Chriſtenthums als auch die Tiefe der Speculation durch einen oberflächlichen Rationalismus zugleich bedroht ſah, der Religion zu Hülfe eilte, um zugleich die Philoſophie zu retten, ſo begiebt ſich etwas Aehnliches auch jetzt wieder. „Jeder Angriff auf die Grundpfeiler des Chriſtenthums iſt ein Angriff auf die Philoſophie ſelbſt. Es giebt jetzt keinen Philoſophen, der nicht das religiöſe Gefühl als den Brennpunct des geiſtigen Lebens betrachtete und befliſſen wäre, dieſen zu befeſtigen, theilweis auch zu berichtigen und nach ſeinen Anſichten zu wenden, um auf ihn ſeine Lehren zu gründen. Dieſe Erſcheinung verdient jedenfalls im höchſten Grade Beachtung und wenn man ſich auch derſelben noch nicht mit unbedingter Zuverſicht hingeben darf, wird man doch nicht anſtehen zu bekennen, mit welchen Gefühlen unverhoffter Freude man auch in Frankreich ſich dem Studium dieſer philoſophiſch-religiöſen Reform zuzuwenden im Begriffe ſey".

Schon Hegel, deſſen Einfluß in Deutſchland ein Vierteljahrhundert faſt allmächtig war, glaubte aufrichtig, und eine große Schaar tüchtiger Geiſter glaubte es mit ihm, daß er Philoſophie und Chriſtenthum für immer verſöhnt und damit den Grund zur Reform des Zeitalters gelegt habe. Beinah das ganze proteſtantiſche Deutſchland, Preußen insbeſondere, folgte dieſem Zuge. Davon iſt jetzt — Roſenkranz ſelbſt giebt davon ein bitter klagendes Zeugniß — nicht mehr die Rede. Hegels Schule iſt nicht nur in Parteien geſpalten, die einander heftig bekämpfen, ſondern in Mitteldeutſchland hat, beſonders von Leipzig aus der Herbartianismus feſten Fuß gefaßt, und im ſüdlichen Deutſchland gewinnt Krauſes und Baaders Philoſophie von neuem Terrain. Die angezogene Schrift von Roſenkranz ſelbſt, ſchon ihr Titel (Meine Reform der Hegelſchen Philoſophie. Königsb. 1852) enthält indeß das Eingeſtändniß, daß eine Reform der Hegelſchen Philoſophie noth thue und unvermeidlich ſey, wenn ſie und ihr Meiſter gegen die Vorwürfe ſicher geſtellt werden ſollen, die man in neuerer Zeit von allen Seiten über ſie häufte. Es fragt ſich nur, wie weit die Reform gehen, d. h. wie tief

sie in das Princip und die Methode eindringen soll. Und da möchte denn Rosenkranz, sofern man ihn überhaupt den Reformatoren anreihen will, als derjenige zu betrachten seyn, der die möglich wenigsten Concessionen macht, und nicht im Centrum, nur an der Peripherie gewisse berichtigende oder vielmehr nur näher bestimmende Modificationen zuläßt. Princip und Methode bleiben bei ihm dieselben, nur die Consequenzen in Bezug auf Atheismus sollen abgeschnitten werden. Aber eben hierin habe neulich Wirth die Inconsequenz nachgewiesen, welche sich zwischen jenen Grund- und diesen Folgesätzen unläugbar hervorthue. Man kann Rosenkranz zugeben, daß er mit Hegelschen Principien manches Einzelne namentlich in der Naturphilosophie verbessert habe, und dessenungeachtet mit Wirth den Vorwurf der Inconsequenz erneuern. Herr Taillandier spricht es bestimmt aus, daß die Irrthümer alle in der Methode begründet liegen, und unvermeidlich sind, so lange man diese beibehält. „Es mag seyn, daß Hegel selbst einen persönlichen Gott geglaubt, à la bonne heure! mais que l'athéisme fût ou non dans la pensée de Hegel (et je veux rester persuadé qu' il n'y était pas), il n'en est pas moins vrai, qu' il est contenu dans le systéme général du philosophe et que les jeunes Hégéliens n'ont pas manqué de logique. Tous ces docteurs éffrontés qui ont proclamé la divinité de l'homme, n'ont rien compris, dites vous, de la veritable pensée du maitre; soit; ils n'ont pas été fidèles à l'intention secréte de Hegel, mais, cela est trop évident, ils ont été frop fidèles à sa méthode".

Herr Taillandier also klagt vor allem, und wie mich dünkt, mit Recht, die Methode an, aber er geht nicht näher auf den logischen Rhythmus derselben ein, sondern verurtheilt sie deshalb, weil Hegel seinen Standpunkt sofort im Absoluten, in Gott selbst nehme, und damit von hausaus dem Anthropologismus verfallen sey. Dieser Einwurf trifft mehr das Princip als das Eigenthümliche der dialectischen Methode Hegels. Geben wir aber auch beides der Kritik preis, so folgt doch daraus noch keineswegs, daß wir uns deswegen auf den Standpunct und

zur Methode Descartes' oder Kants (welche er in dieſem Puncte identificirt) zurückzuſtellen haben. Man müſſe, meint er, nothwendig ſeinen Standpunct wieder im menſchlichen Selbſtbewußtſeyn, in der menſchlichen Vernunft nehmen, dieſe nicht mit dem Abſoluten, das Abſolute nicht mit ſich identificiren, um aus dem Pantheismus herauszukommen, um radical von dem Vorurtheil der deutſchen Philoſophie, das er die „Immanenz" des Abſoluten in uns nennt, geheilt zu werden. Man ſieht ſogleich aus dieſen wenigen Worten, worin der Knoten eigentlich ſteckt: es iſt einerſeits die wohlbegründete Anſicht, daß wir die ſchlechte Identification von Denken und Seyn wieder aufheben und den ſeit Descartes bis auf Kant feſtgehaltenen Unterſchied des Ideellen und Reellen wieder gelten laſſen ſollen, ohne jedoch dabei dem Dualismus und Scepticismus zu verfallen, der ſich mit dieſer wieder eröffneten Kluft zugleich einſtellen würde; anderſeits iſt es die durch Hegel in uns zum Bewußtſeyn gebrachte Kategorie des Unendlichen, welches nicht außerhalb des Endlichen und von ihm begrenzt, ſondern zugleich innerhalb deſſelben continuirt geſetzt werden muß, wenn nicht alle Einheit des Univerſums, aller Zuſammenhang Gottes und der Welt, und folglich auch zuletzt das Band zerriſſen werden ſoll, worin das religiöſe Gefühl ſelbſt ſich fühlt. Kurz, es iſt eben das Problem der Philoſophie ſelbſt, das noch als ein ungelöſter Widerſpruch da ſteht: Einheit und beiderſeitige Selbſtſtändigkeit zuſammen zu begreifen. Eine Seite iſt ſo nothwendig wie die andere; weder die Einheit allein, noch die Trennung allein kann helfen, jene läßt das Endliche in Pantheismus oder richtiger in Naturalismus oder Materialismus, dieſe das Unendliche, Gott ſelber, im Atomismus untergehen; liegt die Aufgabe der Neuzeit, wie Herr Taillandier ſagt, darin, den religiöſen Brennpunkt zu wahren und zum Princip der Philoſophie zu machen, ſo dürfen wir weder dieſer noch jener einſeitigen Weltanſchauung uns überlaſſen. Daß nun nicht eine ſchlechte Identification von Seyn und Denken, Reell und Ideell, Körper und Geiſt, oder wie man ſich ſonſt ausdrücken mag, ſondern gerade umgekehrt die richtige Unter-

ſcheidung und erneute Betonung jener Gegenſätze des Alls der einzige Weg ſey, den klaffenden Zwieſpalt aufzuheben und den Gegenſatz zu verſöhnen, d. h. den Unterſchied unbeſchadet des Unterſchiedes zur Einheit zu bringen, dies iſt allerdings in der letzten Zeit immer mehr anerkannt worden, und inſofern hat Herr Taillandier Recht, wenn er behauptet: „tous les philosophes en Allemagne, tous ceux du moins, qui attirent aujourd'hui l'attention, tous ceux, qui cherchent à sortir d'une situation désastreuse, sont des Kantistes réformés". Nun iſt es allerdings richtig, daß im Beginn der neueren Philoſophie zuerſt Descartes jenen Gegenſatz auf's beſtimmteſte in's Bewußtſeyn der Zeit erhoben, und daß wir alſo dieſe Errungenſchaft, die wir dem großen Landsmann des Herrn Taillandier, auf den ſeine Nation mit Recht ſtolz iſt, verdanken, niemals verkennen und bei Seite ſchieben dürfen, aber es iſt bei alledem nicht minder wahr, daß Descartes, indem er ſein berühmtes cogito ergo sum zum alleinigen Stützpunkt aller Gewißheit machte, ſelbſt den Weg des einſeitigen Idealismus angebahnt, und eben dadurch, was ſein Verdienſt iſt, durch jenen Gegenſatz des Immateriellen und Materiellen, zugleich den ſchroffen Dualismus begründete, der, wie man weiß, zunächſt nach ihm in einen Occaſionalismus des Geiſtigen und Körperlichen auseinanderklaffte, den wieder zuſammenzubringen ſeitdem unausgeſetzt und faſt ausſchließlich die Aufgabe der Philoſophie geblieben iſt, die ſich mithin doch eigentlich nur mit einer Vorarbeit für das eigentliche Syſtem, wenn auch mit einer unerläßlichen, der ſogenannten Erkenntnißtheorie, bis auf die neueſte Zeit beſchäftigt hat. Die Deutſchen haben das Problem der Wechſelwirkung zwiſchen dem Geiſtigen und Körperlichen vornehmlich vom ſubjectiven Denken aus, auf dem Wege der Logik, die Franzoſen und Engländer mit Vorliebe auf dem Wege der Erfahrung und Phyſik, Anthropologie und empiriſchen Pſychologie zu löſen geſucht. Da es ſich aber gerade um dieſen zweiſeitigen Proceß des Erfahrens ſelbſt handelt, ſo wird man innerhalb dieſes Gebietes immer beide Seiten zugleich in Betracht zu ziehen haben, denn die Sache

ſelbſt beſteht eben in ſolcher Wechſelwirkung zweier Factoren, und der Begriff der Pſychologie ſelbſt weiſt auf einen relativen Dualismus innerhalb des Gebietes der Endlichkeit hin. Dagegen iſt alſo gar nichts einzuwenden, daß die Pſychologie als ſolche auch auf dieſe ihrem eignen Weſen angemeſſene Weiſe behandelt werde; es iſt da auch eine Theilung der Arbeit möglich und ein gemeinſchaftliches Zuſammenarbeiten; wir namentlich verdanken den Franzoſen in dieſer Beziehung vieles und ſie werden vieles von uns brauchen können, was ſie vor der Gefahr des Materialismus ſicher ſtellt. Eine ganz andere Frage aber iſt es, ob eine ſolche Pſychologie, die doch immer nur einen Theil der endlichen Erſcheinungswelt umfaßt, geeignet ſey, einerſeits die Fundamentalwiſſenſchaft oder Principlehre der Philoſophie ſelbſt zu ſeyn, andrerſeits ihre eigentliche finale Zweckaufgabe auszumachen, ſo daß die Philoſophie überhaupt und ganz und gar in weiter nichts als in einer Theorie der Erkenntniß der wirklichen Welt, wie ſie vor unſern Sinnen aufgeſchloſſen liegt und unſer erfahrungsmäßiges Wiſſen nach und nach mit Inhalt anfüllt oder anfüllen hilft, beſtehen und abgeſchloſſen ſeyn ſolle. Dies führt mich ſogleich auf den erſten der oben bezeichneten Einwürfe, den Herr Taillandier gegen mein Syſtem der Ethik, wenn auch nur als zweifelhafte Frage vorbringt.

Nachdem er nämlich den erſten geſchichtlichen Theil des Syſtems der Ethik von J. H. Fichte mit gebührender Anerkennung beſprochen (die erſte Abtheilung des zweiten ſyſtematiſchen Theiles, welche 1851 erſchienen, ſcheint er noch nicht zu kennen), kommt er auf mein Syſtem der ſpeculativen Ethik. Wie mehrere mir zu Geſicht gekommene Beurtheilungen hält auch Herr Taillandier ſich weſentlich an die Ausführung des Details und ſpendet derſelben ein Lob, wofür ich ihm verbindlich ſeyn muß. Auf die Methode aber und die Organiſation des Ganzen hat er keine Rückſicht genommen, Anſtoß dagegen findet er, außer den uns allen zum Vorwurf gemachten pantheiſtiſchen Widerſprüchen, an dem Zweifel ob es meine Abſicht geweſen, ein

ethiſches Ideal, das anzuſtreben ſey, zu zeichnen, oder „eine practiſche Philoſophie, eine Führerin durch die wirklichen Zuſtände des Lebens „telles quelles sont“, zu geben. Hier nun muß ich bekennen, daß es mir überhaupt unverſtändlich iſt, wie man einen Führer durch's Leben abgeben könne, ohne das Ziel beſtimmt vor Augen zu haben, nach welchem hin der Weg gerichtet werden ſoll; die ethiſche Führung kann doch nicht blindlings vor ſich gehen. Wie aber war es möglich, daß Herr Taillandier überſehen konnte, was ich ſo oft auf's unzweideutigſte erklärt und gefliſſentlich hervorgehoben habe, daß ein Syſtem der Ethik völlig nutzlos, ja gar kein Syſtem der Ethik ſeyn würde, wenn es ſich darauf beſchränkte, die wirklichen Zuſtände ſo wie ſie eben ſind, zu beleuchten, aus pſychologiſchen nnd hiſtoriſchen Gründen zu erklären und eben damit als unvermeidlich nothwendig, folglich auch nicht anders ſeyn könnende nnd ſeyn ſollende, in dem Recht ihres Daſeyns zu befeſtigen? So etwas wäre freilich wohl die Aufgabe der empiriſchen Pſychologie und in größerem Maaßſtabe der Phänomenologie oder ſogenannten Philoſophie der Geſchichte, aber nicht die der Ethik, am allerwenigſten einer ſpeculativen Ethik. Es iſt von mir auf's nachdrücklichſte hervorgehoben worden, daß Kants unſterbliche That auf dieſem Felde da zu ſuchen iſt, wo er dem Empirismus ſeiner Zeit gegenüber auf eine reine Metaphyſik der Sittenlehre, d. h. auf a priori aus der Vernunft geſchöpfte Grundſätze, dringt, weil ſich aus der Erfahrung des Lebens wie es iſt, aus der vielgerühmten Menſchenkenntniß und Beobachtung der wirklichen Zuſtände wohl abſtrahiren laſſe, wie die Menſchen en gros ſind, und was ſie am liebſten und häufigſten thun, aber hieraus nimmermehr eine Regel abſtrahirt werden dürfe, wie ſie wollen und handeln ſollen. Dies läßt ſich nicht auf dem Markte zuſammenfragen und nach Stimmenmehrheit feſtſetzen. So wenig das Schöne aus der unmittelbaren Wirklichkeit zuſammengeleſen und abcopirt werden kann, eben ſo wenig auch das Gute und Wahre im höhern Sinne dieſes Wortes, d. h. nicht die kahle proſaiſche Wirklichkeit, ſondern das Göttliche oder

diejenige Wahrheit, welche der Inhalt der ewigen Idee Gottes und der ſpeculativen Theologie iſt. Dieſe drei idealen Wiſſenſchaften: die Aeſthetik, Ethik und ſpeculative Theologie, ſind die eigentlichen Blüthenkerne der Philoſophie, dieſe ſoll und kann ſie allein hervorbringen, hierin zeigt ſie ſich ſchöpferiſch, ſelbſtſtändig; zur empiriſchen Erkenntniß der phyſiſchen, pſychologiſchen und hiſtoriſchen Wirklichkeit bedarf man nicht ſowohl der Philoſophie im eigentlichen und engern Sinne des Wortes, ſondern der Wiſſenſchaft, und zwar der beſondern dahin einſchlagenden empiriſch-rationalen Wiſſenſchaften, die zwar ſelbſt auch überall mit Philoſophie durchdrungen ſeyn, ſich aber ihrer mehr nur bedienen als ſich von ihr auf dieſen Gebieten beherrſchen laſſen werden.

Daher wird auch die Philoſophie überall in Verfall gerathen, wo das Intereſſe für jene Ideale erkaltet und ſich eine Zeit dem Realismus hingiebt, ſey es aus Noth, weil die Lebensbedürfniſſe zuerſt geſichert ſeyn müſſen, ſey es, weil die Philoſophie zeitweilig falſche, unpractiſche, der wahren menſchlichen Beſtimmung widerſtreitende Ideale aufgeſtellt und eine Generation getäuſcht und ermüdet hatte. Freilich hat die Philoſophie auch die Aufgabe das Wirkliche, die Natur und Geſchichte, zu begreifen, aber in letzter Inſtanz doch nur um ſich dieſer Erkenntniſſe, die ſie nicht allein ſchafft, ſondern nur in Verbindung mit der Empirie herſtellen hilft, als Mittel zur Realiſirung ihres finalen höchſten Selbſtzweckes zu bedienen. So war es nicht das Tadelnswerthe an Plato, daß er ein Staatsideal aufſtellte, wie es zu ſeiner Zeit nicht exiſtirte, ſondern daß er ein an ſich unrichtiges, zu keiner Zeit realiſirbares Ideal dichtete, das an ſeinen eignen Widerſprüchen leidet und zerfällt. Ebenſo auch Rouſſeau und Andere in neuerer und neueſter Zeit. Von Idealen, d. h. von Vorbildern, die uns das Bewußtſeyn des Ziels und Zwecks, wohin wir zu ſtreben beſtimmt ſind, verſchaffen, ſo wie auch von den Mitteln, wie dieſe zu erreichen ſind, d. h. mit einem Worte: von der Weisheit, wird keine Philoſophie je ſich abwenden können, die weiß was ſie will. Sie iſt in

diesem Sinne allerdings System eines Idealismus, aber eines Idealismus in ganz anderem Wortverstande, als in dem diese Benennung gewöhnlich und im Gegensatz gegen den Realismus gebraucht wird, z. B. vom Berkeleyschen, Fichteschen und in gewissem Sinne vom Hegelschen System. Der sogenannte absolute Idealismus Hegels war sogar das reine Widerspiel von dieser echten und unerlaßlichen Idealitätsphilosophie; er erklärte allem Idealen, allem Anders-seyn-sollen als es ist, den Krieg, und endete mit dem bekannten: Alles was ist, ist vernünftig. Es war ein Nothwendigkeitssystem, eine Theorie und unbedingte Heiligsprechung der Geschichte. Alles sollte so wie es war und so lange es war, als nothwendig begriffen werden, aber freilich auch nur in seiner Gegenwart, denn Alles ging nach demselben Princip der absoluten Negativität zu Grunde, durch das es in's Daseyn herauf beschworen worden war. Diese Methode unterscheidet nicht zwischen dem noch Unentwickelten, was zu seiner Zeit normal seyn kann, und dem falsch Entwickelten oder Abnormen. Die Hegelsche Philosophie überhaupt hatte daher auch, wie oft gesagt worden ist, keine Zukunft, keine Promethie in sich selber, sie lehrte nicht, wie es werden soll, sie lehrte nur die Geschichte des vergangenen Tages, nannte „Begreifen" sofern sie zeigte, daß unter den jedesmal gegebenen Verhältnissen nichts andres erfolgen konnte, als wirklich erfolgte, und dieses Begreifen Idealismus, sofern das wirklich gewordene Factum immer dem Begriff dieses Factums entsprach, wie die Wirklichkeit der Möglichkeit, die Sache der Vorstellung; denn natürlich muß Begriff und Wirklichkeit übereinstimmen, wenn der Begriff erst aus der Wirklichkeit abstrahirt worden ist. Eine Philosophie dieser Art, die dem einen großen Coefficienten, der Freiheit, keine Rechnung trägt, kann wenigstens für die Ethik nicht brauchbar seyn, nicht weil sie gar nicht realistisch, sondern weil sie ganz und gar realistisch ist, und man sieht, dünkt mich, klar genug, daß das nicht der rechte Weg ist, um zu einer wahrhaft „practischen" Philosophie und Führerin durch's Leben zu gelangen, wenn man sich nur an die gegebenen Zustände hält und die

Ideale, aus Furcht eine Wolke zu umarmen, gänzlich in die Region der Mystik und Hirngespinnste verweist. Sey es, daß wir Deutsche uns vorzugsweis auf diese ideale Seite neigen, unsere überrheinischen und überseeischen practischen Nachbarn sich vorzugsweis an die handgreifliche Wirklichkeit halten, keine Seite kann der andern gänzlich entbehren; sind wir idealistischer, so sind wir auch bedächtiger, experimentiren nicht sofort practisch, sondern theoretisch auf dem Papier, dem Katheder, in der Schule, und die Resultate führen sich nur langsam und immer unter schwer zu besiegenden Reactionen in's Leben ein.

Die schöne Kunst, die Ethik, die speculative Theologie verlangen allerdings auch, daß die Wirklichkeit mit der Idee in Uebereinstimmung gebracht werde, aber sie setzen nicht voraus, daß sie durchweg schon mit der Idee übereinstimme und nur die Erscheinung derselben sey; sie erkennen vielmehr einen Zwiespalt der Wirklichkeit mit der Idee an, und kritisiren diese nach jener; die Idee aber behauptet den Primat, sie ist die Norm, wonach die Wirklichkeit gerichtet wird, während umgekehrt die historisch-physicalischen Wissenschaften die Begriffe der allgemeinen Gattungen und Gesetze überall von der Erfahrung des Wirklichen kritisiren lassen und in der formellen Uebereinstimmung beider die empirische „Wahrheit" erkennen. Daß dieser Begriff der Wahrheit ein ganz anderer ist als jene Idee der Wahrheit, die den Idealwissenschaften vorschwebt, ist einleuchtend, und doch muß es dem In- und dem Auslande immer wieder vorgehalten werden. Doch auch Herr Taillandier verkennt dies nicht, denn er rühmt es ja ausdrücklich an J. H. Fichtes Intention, daß sie darauf ausgehe „die Menschheit zu hoher Vollkommenheit" zu führen. Es kann also auch zwischen uns nur ein Streit um das Mehr oder Weniger, und — was richtiger — um die Stellung des Idealen zum Realen seyn. Räumt Herr Taillandier den Ideen einen überempirischen rein rationalen Ursprung und den kritischen Primat über die wirklichen Zustände ein, so will ich andrerseits gern zugeben, daß ein System der Ethik, welches noch weit mehr als das meinige in das Detail eingeht,

und ganz speciell als Pädagogik, Oeconomik, sociales Staats- und Völkerrecht, endlich auch als christliche Sitte oder sogenannte theologische Moral ausführlich behandelt wird, je mehr es in's Besondere herabsteigt, auch um so mehr auf die gegebenen Zustände Rücksicht nehmen müsse, was bei meinem System der allgemeinen speculativen Ethik um so weniger im Plane liegen konnte, je mehr es mir auf die principielle Begründung, präcise Aneinandersetzung der wesentlichsten Theile und übersichtliche Organisation des Ganzen ankam.

Der zweite Einwurf gilt dem Pantheismus oder, was Herr Taillandier für gleich bedeutend nimmt, der Lehre von der „Immanenz" Gottes in der Welt und im menschlichen Gemüth, diesem alten Erbschaden der deutschen Philosophie, der auch uns, die wir den Pantheismus „verabscheuen und verwünschen", doch immer noch anhafte, dem Einen mehr, dem andern weniger, Keiner sey davon frei, auch namentlich Carriere nicht in seinen „religiösen Reden und Betrachtungen". Er giebt uns Schuld, wir hätten uns entweder ohne deutliches Bewußtseyn von diesem Zauberbann umstricken lassen, oder wagten aus Kleinmüthigkeit und Verzagtheit nicht, diesem allgemein herrschenden Vorurtheil mit Entschiedenheit entgegen zu treten. — Hier verstehen sich offenbar Franzosen und Deutsche nicht. Mit netteté und précision will Jener seinen Gott rein persönlich ausgeschieden haben aus der Welt, dorthin Gott, hieher die Welt und in der Welt die Menschen, jenseit das Unendliche, diesseit das Endliche gestellt haben. Alles andere ist ihm Mysticismus, Widerspruch, Unvorsichtigkeit (imprudence) im Ausdruck. Das ist nun allerdings leicht gesagt, aber es ist, wie schon oben bemerkt wurde, gerade das nicht und kann es nicht seyn, was die Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie ausmacht. Da jedoch zwischen Herrn Carriere und mir hier allerdings ein nicht unbedeutender Unterschied sich findet, so halte ich mich hier nur an das Meinige und überlasse, wie billig, Hrn. Carriere selbst seine Rechnung zu berichtigen. Anstößig und gefährlich findet Taillandier Ansichten wie folgende: „der menschliche Geist ist nicht

bloß das Glied einer unermeßlichen Gemeinschaft, die unter der Hand Gottes ihre Aufgaben und Geschicke vollzieht; er steht nicht blos in nothwendigen Beziehungen zu den andern Menschen, dem Menschengeschlecht, das ihn trägt, und zu Gott dem Allgegenwärtigen, er soll auch leben im universellen Lebenselemente; Natur, Gott und Menschheit sollen sich in seinem Mikrokosmos (?) unabläßlich reflectiren, und er in jedem Augenblicke seines Daseins das Bewußtseyn seiner Unendlichkeit (?) in sich tragen". Besonders verwegen (téméraire) sey die Aeußerung: „le Saint Esprit habite en nous et nous apprend que nous sommes une même substance avec dieu. Nous ne nous perdons pas pour cela dans l'abime de l'infini, nous ne nous confondons pas, avec la divinité; c'est notre conscience, qui saişit la notion de l'immanence de Dieu en nous et qui jouit dès ici-bas des célestes béatitudes". Herr Taillandier erblickt in dieser und ähnlichen Aeußerungen nichts als pure Widersprüche. Er pflegt nicht wörtlich zu übersetzen, auch wo er die Worte in Anführungszeichen einschließt. Darüber wollen wir nicht richten; es ist nicht überall möglich für den französischen Styl und Geschmack; aber eben so wenig ist es dem Deutschen möglich, so nettement et précisément sich über diese Dinge zu explieiren, wie die französische Phrase es verlangt. Ich wenigstens verzichte an diesem Orte darauf. Statt dessen erlaube ich mir Herrn Taillandiers eigne Worte in Erinnerung zu bringen. Er selbst sagt, Lessing habe dem Rationalismus gesteuert, der die Mysterien der Religion angetastet, und ebenso Schleiermacher; nun aber ist es bekannt, daß sowohl Lessing als Schleiermacher dies gerade dadurch bewirkten, daß sie das ganz zurückgetretene „pantheistische" oder allgemein substantielle Element, in dem wir leben, weben und sind, wieder in's Bewußtseyn brachten, ja daß beide deshalb sogar des Spinozismus angeklagt sind. Herr Taillandier weiß dies auch selbst recht gut: „Als der berühmte Schleiermacher 1799 seine Reden über Religion herausgab, hatte er mit einem Zeitalter ohne Glauben und mit einer Theologie des trockensten Rationalismus zu thun. Sein Zweck war überall

die Idee Gottes zu erwecken, die Allgegenwart desſelben hervorzuheben, de nous attacher, si je puis parler ainsi, au sein maternel de l'infinie substance". Hr. Taillandier ſucht dies jedoch mit der Noth der Zeit und dem Enthuſiasmus Schleiermachers zu entſchuldigen, und weiſt andrerſeits auf die verderbliche Folge des nunmehr ſchon ſeit fünfzig Jahren wieder zur Herrſchaft gekommenen Pantheismus hin, nämlich l'Athèisme le plus éhonté qui fût ja mais. Nun wohl! aber was iſt aus alledem zu ſchließen? Daß der Pantheismus ebenſo wie ſein Gegenpart, der Atomismus oder Monadismus, jeder in ſeiner Einſeitigkeit zur Gottloſigkeit führt, und daß es folglich nicht die Aufgabe ſeyn kann von dem einen zu dem andern überzuſpringen, ſondern zu verbinden was beide, jeder zu ſeinem Theil, Wahres in ſich tragen, dieſe Verbindung vom Widerſpruch zu reinigen, und damit zugleich jenem Elemente die Form des Pantheiſtiſchen, und dieſem die Form und den Namen des Atomiſtiſchen abzuſtreifen. Daß dieſe Aufgabe eine leichte, daß ſie zur Zeit ſchon genügend gelöſt ſey, wird niemand behaupten, aber gewonnen iſt ſchon viel, wenn man nur erſt die Streitfrage beſtimmt formulirt vor ſich ſieht.

Daß dieſe Aufgabe keine neue iſt, verſteht ſich gleichfalls von ſelbſt, ſie iſt die ewig alte für den menſchlichen Geiſt. Die alte Zeit hat ſo gut daran gearbeitet, wie das Mittelalter und die Neuzeit. Wie können wir nun doch behaupten, daß wir jetzt der Löſung näher gekommen ſeyn mögen? Die Beantwortung dieſer Frage führt uns wieder zurück auf den Punct, von dem wir oben, im Einverſtändniß mit dem ehrenwerthen Verfechter der franzöſiſchen Philoſophie ausgegangen waren. Wir erblicken das einzige Mittel, eine concrete Einheit in der Dualität und einen haltbaren Unterſchied im Monismus ohne Widerſpruch herzuſtellen, allerdings auch darin, daß vor allen Dingen der Unterſchied des Reellen und Ideellen wieder zu ſeinem gebührenden Recht gebracht, daß alſo das ganze Syſtem der Philoſophie nicht blos in den unmittelbar objectiven Kategorieen der (innern oder äußern) Anſchauung, die nur der mate-

riellen Natur eignen, aber auch nicht blos in den nur subjektiv logischen des formalen Denkens ausgeführt werde, sondern daß vorerst die sogenannten modalen Kategorieen des Wissens, die in einer Vereinigung jener beiden Seiten bestehen, als solche von jenen unterschieden, weder in eine Linie mit dem objectiv metaphysischen, wie Hegel, noch in eine Reihe mit den subjectiv logischen, wie Kant gethan, gestellt werden. Damit wäre nun schon etwas, aber noch lange nicht alles gethan, um eine bessere, vom Dogmatismus und Skepticismus einerseits, vom Idealismus und Materialismus andrerseits befreite Methode anzubahnen. Wir sind also hier bei der Methodenfrage, was das Dritte war, das zu besprechen obliegt.

Hier nun aber kann ich allerdings nicht mehr im Namen Anderer, ich muß für mich allein sprechen, denn eben was die Methode anbelangt, gehen wir sonst Gleichgesinnten, wie ich glaube, noch viel zu weit auseinander. Auch kann ich dieses Suchen auf verschiedenen Wegen nicht einmal für etwas Wünschenswerthes halten, wenigstens nicht für etwas, das immer so bleiben und niemals zur Verständigung und Uebereinstimmung gebracht werden könne und solle. Hierin aber ist auch unter uns, die wir, wie Herr Taillandier sagt, zu einer Gruppe gehören, noch gar erheblicher Widerstreit und wir könnten nichts übleres thun als dies uns und Andern, selbst dem Auslande gegenüber zu verbergen. Die Sache ist aber viel zu schwierig und tiefgreifend, als daß ich hier anders als nur historisch referirend davon reden, und diese Rede einstweilen für mehr als meine individuelle Ansicht geben könnte.

Im Allgemeinen läßt sich, wie mich dünkt, in dem engeren Kreise der theistischen Philosophen, von denen die Rede ist, wenigstens ein dreifacher wesentlicher Unterschied in dem methodischen Verfahren nachweisen, und zwar ein solcher, der von Hegel ausgehend, sich mehr und mehr von ihm entfernt. Dies ist es was Herr Taillandier „associer aux doctrines les plus généreuses ces vieilles formules de l'école Hégelienne" nennt und worin er nichts als eine „infatuation philosophique et

une complaisance banale" erblickt, von der man sich gänzlich frei machen müsse. Aber bei aller Opposition, die wir gegen Hegel und namentlich gegen die Fraction der extremen linken Seite seiner Schule erheben, sind wir doch nicht so unerkenntlich gegen diesen Meister, daß wir ihm nicht gar Vieles zu verdanken glauben, sondern wissen recht wohl, daß, wenn man der Skylla entgehen will, man andrerseits die Charybdis zu meiden hat. Nichtsdestoweniger ist es wahr, daß eine nicht kleine Anzahl der theistischen Philosophen noch immer der Meinung ist, mit dem Hegelschen Princip und seiner Methode, wesentlich unverändert wie sie von dem Meister geübt wurde, die bessern Resultate erzielen zu können, die sie im Auge haben, obschon nicht zu verkennen ist, daß diese Resultate in dem Maße, als sie methodisch consequent sind, sich von dem erwünschten Ziel entfernen, oder je mehr sie sich diesem nähern, dies nur einer Inconsequenz gegen jene zu verdanken haben. Es ist eine Bemerkung, die man bei jedem bedeutenden philosophischen Schriftsteller machen kann, daß oft gerade die epochemachenden Wahrheiten, die ihn und sein System überdauern, von ihm mehr im freien Flug des Genius ergriffen als von der Methode mühsam erarbeitet worden sind. Die wahre Methode, welche sie auch sey, wird überhaupt in der Philosophie niemals von der Art seyn, daß sie die freie Bewegung des Geistes, das Wahrheitsgefühl und die Phantasie in der Weise ausschlösse oder überflüssig machte, daß das Denken sich dem Mechanismus der Formel gleichsam blindlings überlassen könne, wie etwa im Rechnen den Regeln der algebraischen Gleichungen. Man müßte das Wesen der Freiheit, in deren Gebiet sich die Speculation zu erheben hat, gänzlich verkennen, wenn man eine derartige Nothwendigkeit von ihrem Rhythmus verlangen wollte. Fragen wir nun aber, hiervon abgesehen, weiter nach dem eigentlichen Kriterium der echten Hegelschen Methode, so liegt dies ohne Zweifel in dem Gebrauch, welchen dieselbe von der „Negation" macht. Der Hegelianer will, daß das Gedankenobject, welches uns vorschwebt, sich selbst, seiner eignen Natur gemäß, nach und aus eigner in-

nerer Nothwendigkeit bewege, es ſoll in ſich ſelbſt eine Spannkraft, ein punctum saliens tragen, welches ohne alles Zuthun unſeres anderweiten Denkens, ohne alle willkührliche Einmiſchung des Subjects ſich rein objectiv ſelbſt beſtimmt, entwickelt, verwandelt und ſo von Stufe zu Stufe, von Kategorie zu Kategorie ſich vermöge dieſes „pulſirenden Lebensprincips des Widerſpruchs“ von den niedrigſten Stufen des unmittelbaren Daſeyns hinauf bis zur höchſten der abſoluten Geiſtigkeit potenzirt. Das Characteriſtiſche (und nur dieſes ſoll hier hervorgehoben werden) liegt alſo in dieſer „Objectivität“ der Selbſtbewegung der Begriffe, die eine nothwendige iſt vermöge der ihnen immanenten ſich ſelbſt widerſprechenden Natur und durch continuirliches Aufheben der Negationen ſowohl als der Setzungen ſich ruhelos fortbewegt. Die Hauptſache dabei iſt, daß jedweder äußere Einfluß abgehalten, unſerm Denken nicht erlaubt werde, etwas aus ſich hineinzutragen in dieſen objectiven Proceß des Seyns und Werdens, der lediglich durch ſich ſelbſt vorgehen ſoll, weil principiell ſchon vorausgeſetzt worden iſt, daß dieſes Seyn an ſich oder ſeiner Subſtanz nach Denken iſt.

Weſentlich modificirt erſcheint aber dieſe Methode bei andern Philoſophen dieſer Gruppe. Hier wird zwar auch noch mit dem Widerſpruch und der Negation verfahren, aber dieſer Widerſpruch waltet nicht mehr immanent im Object ſelbſt, ſo daß dieſes ſelbſt ſich durch ſeine eigne Negativität fort und fort potenzirte, ſondern er waltet, genau beſehen, in der That zwiſchen dem betrachtenden Subject und dem betrachteten Object. In jeder Geſtalt nun, in welcher das Letztere nach und nach auftritt, und vermöge ſeiner manifeſtirten Natur ſich dem denkenden Geiſte gleichſtellen, für die entwickelte Wirklichkeit deſſelben gelten möchte, wird es ſo lange verläugnet, und muß ſich ſo lange verwandeln, bis der gedachte Begriff dem denkenden Princip gleich geworden. Der denkende Geiſt des Subjects verwirft alle Geſtalten, in welchen ſich ſucceſſiv das objective Seyn dar- und als ſein Ebenbild ihm gleichſtellen möchte, bis er endlich ſeinen wahren Begriff vollſtändig zum Bewußtſeyn bringt.

Man sieht leicht, daß diese Methode sich wesentlich von jener ersten unterscheidet, denn es ist hier nicht mehr von einem rein objectiven Selbstpotenziren der Begriffe die Rede, sondern (und wenn auch die Rede davon wäre) doch in der That und Wahrheit von einem Vergleichen des Subjects und Objects, wobei schon ein fertiges Selbstbewußtseyn des denkenden Geistes vorausgesetzt wird, sonst könnte von einem Vergleichen und Unterscheiden des Verglichenen nicht die Rede seyn.

Diese Methode ist mehr psychologisch oder phänomenologisch und kommt derjenigen nahe, die Hegel selbst zuerst anwendete, als er seine Phänomenologie des Geistes schrieb. Wenn jene objective rein monistisch ist, so ist diese in der That eigentlich dualistisch, und das vergleichende Denken verhält sich dabei reflectirend zwischen dem Geistbegriff subjectiv und den Naturkategorien objectiv hin- und hergehend.

Dieser Dualismus und verstandesmäßige Reflexionsproceß, der auch von den Hegelianern den Pseudohegelianern oft genug vorgeworfen wird, mag nun allerdings seine Mängel haben, aber er hat wenigstens dies vor jenem monistischen Verfahren voraus, daß dabei subjectiverseits schon ein actuelles Denken als unmittelbares Princip vorausgesetzt wird, so daß die Potenzirung des entgegengesetzten objectiven Seyns nicht durch dieses selbst allein, sondern nur unter Einfluß und Mitwirkung des selbstbewußten Geistes vor sich gehen kann. Es sind gleichsam wiederholte Schöpfungsacte, die das Subject aus sich auf das Object überträgt, wiederholte Postulate werden gestellt und wiederholte Syntheſen vollzogen. Während es bei jener ersten Methode die widerspruchvolle Natur der Materie oder bewußtlosen Substanz selbst war, die sich durch immanente Nothwendigkeit bis zur Geistigkeit empor arbeiten sollte, ist es hier ein schon mehr oder weniger selbstbewußtes Subject, unter dessen Mitwirkung die stufenweise Potenzirung der Begriffe vor sich geht, und die Tendenz dieses Processes ist eben so sehr die, die Kategorieen des objectiven Seyns zu bestimmen, wie für den Geist selbst sich zu immer vollkommneren Selbstbewußtseyn abzuklären.

Wäre nun jene moniſtiſche Methode als richtig und logiſch nothwendig anzuerkennen, ſo bedürfte es offenbar keines actuellen ſelbſtbewußten Geiſtes, um die Welt aus den materiellen Grundlagen hervorzubringen und im Gange zu erhalten, der Geiſt wäre vielmehr das Product von jenen und nur die Erſcheinung der materiellen Kraft, die in ihrem finſtern Abgrunde doch eigentlich das Abſolute wäre und bliebe. Denn die logiſche Methode des menſchlichen Denkens wird ſich unwillkührlich übertragen auf den Weltentſtehungsproceß und ſelbſt zur Weltanſchauung werden. Dieſe modificirte Methode dagegen, wenn ſie auch dualiſtiſch iſt, hat doch das negative Verdienſt durch ihre Vorausſetzungen die Conſequenz des moniſtiſchen Naturalismus im Vorwege abzuſchneiden, in welchen jene Methode nothwendig zurückfallen muß, weil ſie im Grunde darauf beruht und daraus hervorgegangen iſt. Dieſer Conſequenz erlaubt allerdings die zweite Methode nicht feſten Fuß zu faſſen, indem ſie neben dem Niederen als dem Stoff das Höhere als geiſtiges Formirungsprincip gleich im Anfang cooperirend auftreten läßt. Auf dieſe Weiſe trifft ſie auch innerhalb der Natur und Geſchichte mit der Empirie wohl zuſammen, denn auch in der Natur findet ſich, ſo weit wir ſehen, keine durchgehende generatio aequivoca (die freilich zu Hegels Zeit noch ziemlich allgemein in Geltung ſtand und von den Naturphiloſophen der linken Seite noch immer feſtgehalten wird), ſondern überall nur Fortpflanzung der Gattungen durch ſich ſelbſt, d. h. durch exiſtirende Exemplare. Und ebenſo entſpricht jene methodiſche Wechſelwirkung zwiſchen Subject und Object dem Proceß der phänomenologiſchen Ausbildung des Subjects, d. i. der empiriſchen Pſychologie des menſchlichen Welt- und Selbſtbewußtſeyns.

Aber eben dieſer Vorzug gereicht dieſer Methode andrerſeits zugleich doch wieder zum Nachtheil. Der in ihr herrſchende Dualismus findet wohl Anwendung auf die Sphäre der Endlichkeit und ihren Proceß, aber er reicht nicht aus um mit Recht einen abſoluten Schöpfergeiſt vorauszuſetzen. Denn indem dieſe Methode nicht blos die Beſtimmung der niederen Naturkategorieen

vom Geiſte aus zum Zweck hat, ſondern während dieſes Proceſſes zugleich auch ſubjectiv den Geiſt durch die Wechſelwirkung der objectiven Welt zu höherer Ausbildung kommen läßt, bewegt ſie ſich in Wahrheit durchweg nur in den Beziehungen des Endlichen unter ſich, und würde, wenn ſtreng conſequent, nicht über dieſe Sphäre als ihre logiſch nothwendige Vorausſetzung hinaus gehen dürfen. Sie hat es alſo eigentlich doch nur mit der materiellen Natur und der Menſchheit zu thun und dieſe vorauszuſetzen, ohne auf einen abſoluten Geiſt und perſönlichen Schöpfer zurückzugehen. Mit jenen Principien, die ſie nothwendig vorausſetzt, kann ſie ſich wohl bis zur Humanitätsidee, folglich auch bis zu der einer äſthetiſchen oder moraliſchen Weltordnung, aber doch immer nur bis zur Herrſchaft einer abſtracten Geſetzlichkeit, aber nicht bis zu einem perſönlichen Abſoluten erheben, wie dies auch der hartnäckige Widerſpruch beweiſt, den jetzt noch Viele von dieſem Standpunkt aus gegen die geiſtige Perſönlichkeit Gottes erheben zu müſſen glauben.

Es ſcheint daher auch mit dieſer verbeſſerten Methode — denn verbeſſert mögen wir ſie nennen, weil ſie dem wirklichen Weltproceß näher gebracht iſt — noch nicht genug gethan zu ſeyn. Der dritte und letzte Schritt, den ſie auf dieſem Weg vorwärts zu ſetzen hat, kann kein anderer ſeyn, als ihren Standpunkt und damit ihr Princip dieſſeits zwar im Menſchen, aber höher zu faſſen als bisher, nicht mit einem noch gar nicht oder wenig ausgebildeten Bewußtſeyn anzufangen, ſondern mit dem Begriff des höchſten, der Philoſophie überhaupt erreichbaren, d. i. mit dem richtig beſtimmten Begriff oder Selbſtbewußtſeyn der Philoſophie ſelbſt als eines erwachten lebendigen Strebens und der zweckbewußten höchſten menſchlichen Beſtimmung, ſo daß ſie nicht weiter ihre Stütz- und Standpuncte wiederholt zu erhöhen, ſondern dieſen Begriff ſelbſt als den höchſten ſeinem ganzen immanenten Gehalte nach zu entfalten haben wird. Daß der Menſch ſelbſt erſt auf den Staffeln der empiriſchen Wiſſenſchaften zu dieſem Höhepunkt gelangt, daß dieſes Selbſtbewußtſeyn

das höchſte und letzte iſt, welches auf ſeinem Bildungswege ihm aufleuchtet, daß er alſo ſelbſt viele, ja alle Bildungsmittel als vorgängige Bedingungen der Zeit nach vorausſetzt, iſt unbeſtritten; aber es hindert nicht, daß die Philoſophie als ſolche, als höchſte und letzte Wiſſenſchaft von ſich ſelbſt aus in ihre Prämiſſen zurückgehe, alſo, daß ihre Methode anſtatt ascendirend vom Niederen zum Höheren, vielmehr analytiſch deductiv ſey und ſich weſentlich in einem eintheilenden Entwickeln des Inhalts ihres principiellen Begriffs bewege. Daß dies möglich iſt und zum Ziele führe, glaube ich ſowohl in meinem Entwurf der Wiſſenſchaftslehre als auch in meinem Syſtem der Ethik thatſächlich bewieſen zu haben, und erlaube mir auf dieſe Verſuche hinzuweiſen, da hier nicht der Ort iſt, auf die Methode ſelbſt tiefer einzugehen. Es ſcheint mir damit die wiſſenſchaftliche Form vollkommen befriedigt werden zu können, indem wir 1) ein einiges und concretes Princip haben, eine ratio sufficiens, die richtig verſtanden alles enthält, was daraus abgeleitet werden ſoll; 2) ein dem Menſchen immanentes Princip, kein ſinnlich empiriſch objectives und kein von haus aus transſcendentales poſitiv theologiſches, welches aber 3) gleichwohl zu einem ſolchen führt, weil der Menſch auf der höchſten Stufe ſeines Selbſtbewußtſeyns ſein eignes Weſen als ein ethiſch-religiöſes erkennt, das nicht anders begriffen und erklärt werden kann als unter und durch die Vorausſetzung eines freien, ſelbſtbewußten, weltſchöpferiſchen Gottes. — Ich breche hier ab. So wenig dieſe Andeutungen hinreichen um die Methodenfrage zu erledigen, ſo dienen ſie doch vielleicht, Herrn Taillandier, wenn ſie ihm zu Geſicht kommen, und ähnlich Denkende darauf aufmerkſam zu machen, daß die neueſte deutſche Philoſophie unabläſſig bemüht iſt und bereits nicht unbedeutende Fortſchritte gemacht hat, um ihr Ziel auf gründliche, d. i. methodiſche Weiſe, wie es der Wiſſenſchaft würdig iſt, zu erreichen.

Freilich ſteht es hiermit dermalen noch nicht ſo ganz günſtig als zu wünſchen wäre. Man iſt der allgemeinen Verhandlungen über Princip und Methode der Philoſophie im Publicum

nachgerade müde*), und doch muß im engern Kreise der Fachgenossen immer und immer wieder darauf zurückgegangen werden. Aber auch selbst hier herrscht darüber noch wenig Uebereinstimmung. Die Meisten glauben der ascendirenden Entwickelungstheorie nicht entrathen zu können, weil ohne diese alle Entwickelung aus einem Princip überhaupt und die vermeintlich durchaus nöthige Voraussetzungslosigkeit gefährdet scheine; Andere glauben den subjectiven Standpunkt gleich im Anfang verlassen und sich in's Absolute versetzen zu müssen, weil ja doch Gott in Wahrheit der Anfang sey; dagegen machen wiederum Andere geltend, daß Princip und Methode nicht nach dem beabsichtigten Zweck gemodelt werden dürfen, was nur gar zu leicht geschehe, wenn man das christlich-religiöse Ziel im Voraus in's Auge fasse; die Methode müsse sich nicht nach dem Resultat, sondern dieses nach der Methode richten. Dies ist vollkommen richtig, aber ebenso wahr ist, daß jenes Resultat sich nimmermehr einstellen kann, wenn nicht die rechte Methode angewendet wird. Es muß daher an und für sich ausgemacht seyn, ob das Verfahren der Idealitätssysteme, die Substanz sich von unten herauf selbst potenziren zu lassen, logisch nothwendig oder überhaupt nur denkbar ist; und hierüber hat die Kritik, welche theils die Herbartische Schule, theils Andere, wie namentlich Trendelenburg, Ulrici, Staudenmaier u. A. m. über die Hegelsche Logik haben ergehen lassen, wie mich dünkt, unwiderleglich entschieden. Dessenungeachtet ist dieses Erbstück des Scholasticismus noch immer der eigentliche Streitpunkt. Es läßt sich zwar auf eine dem Logiker verständliche Weise mit einem Worte sagen, worin der Fehler liegt: in der durchgängigen Verwechselung der negativen Bedingungen mit positiven Princi-

*) Aus diesem Grunde enthalte ich mich auch, auf die im 23. Bande dieser Zeitschr. befindliche Abhandlung von Dr. H. Schwarz hier von neuem einzugehen; sonst würde sich zeigen lassen, daß dieser und ähnliche Versuche, die Geistigkeit der allgemeinen Substanz darzulegen, doch nur mehr oder weniger verkürzte Wiederholungen der ausführlichen Hegelschen Logik sind; denn man kann auch diese als einen durch alle Instanzen durchgeführten Beweis betrachten, daß das Absolute Geist seyn müsse.

pien, denn darauf beruht der täuſchende Schein eines ebenſo nothwendigen Fortgangs von unten nach oben, wie von oben nach unten; aber iſt dies nicht einmal allen Dialectikern klar, die ſich mit Metaphyſik abgeben, ſo noch viel weniger den meiſten Phyſikern und Phyſiologen, die ſich bis zu einer allgemeinen „Theorie" der Naturwiſſenſchaften verſteigen. Daher man ſie auch mit zuverſichtlichem Triumph verſichern hört, die Naturwiſſenſchaft ſey jetzt noch das einzige Terrain, „wo die Heere der freien Wiſſenſchaft noch unbeſiegt ſtehen". Wäre jene angebliche Selbſtſteigerung der Materie begreiflich oder gar logiſch nothwendig, ſo hätte die theiſtiſche Philoſophie nichts weiter zu thun als ſich zur Ruh zu ſetzen und dem Materialismus das Feld zu überlaſſen; denn wäre es auf der einen Seite einmal evident bewieſen, daß das Unterſte ſich zu oberſt kehren müſſe, wie könnte dann auf der andern gleich wieder das Gegentheil bewieſen werden, daß das Höchſte, der abſolut freie Schöpfergeiſt, nothwendig vorausgeſetzt werden müſſe, um uns und die Welt zu begreifen? Liegt dagegen jener ſcheinbar genetiſchen Methode von vorn herein eine logiſche Unmöglichkeit zu Grunde, ſo müſſen wir ihr auch gründlich abſagen, und uns, falls wir überhaupt noch entwickeln wollen, zu dem entgegengeſetzten concreteſten Princip wenden, mithin eine ähnliche Umkehrung vornehmen, wie Kant, der ſeinen Standpunkt mit dem des Copernicus verglich. Jene logiſche Unmöglichkeit iſt das wiſſenſchaftliche Bollwerk, mit dem der Theismus ſteht oder fällt.

Aber, wie geſagt, wir ſind allerdings in dieſen methodiſchen Grundfragen noch weit von einem allgemeinen Einverſtändniß entfernt, und die ſtreitenden Anſichten müſſen ſich frei mit einander meſſen. Eine Zeitſchrift, die ſich zum Sprechſaal derſelben macht, darf ſich nicht zu enge Grenzen ziehen. Herr Taillandier macht der vorliegenden nach ihrem Wiedererſcheinen den Vorwurf d'une bienveillance excessive et disposée à tout admettre, ſie möge ſich hüten auf dieſe Weiſe zum Repräſentanten eines dilettantisme frivole zu werden, früher habe ſie beſſer Farbe gehalten u. ſ. w. Veranlaſſung zu dieſen Ausſtellungen

gaben ihm insbesondere zwei Beiträge von verschiedenen Verfassern, die sich im 22. Bande der neuen Folge befinden, deren einer den Theismus zu bekämpfen, der andere rücksichtlich seiner Form mehr dem sogenannten geistreichen Styl der Belletristik als der strengen Wissenschaft anzugehören scheint. Damit sind allerdings zwei Klippen bezeichnet, von denen jedoch nur die letztere ernstlich Gefahr droht; denn der Materialismus und „athéisme éhonté," wie er jetzt noch in einer gewissen Sphäre der deutschen Literatur grassirt, ist längst so weit herabgekommen, daß er der wissenschaftlichen Form gänzlich entsagt und sich mit den banalen Redensarten des bekannten Barricadenstyls auf die Massenwirkung geworfen hat. Dadurch schließt sich eine Fraction schon von selbst aus, was auch sonst ihre Ueberzeugung dem Inhalte nach seyn mag; denn jede hat meines Bedünkens das Recht gehört zu werden, so lange sie sich mit methodischer Gründlichkeit vertheidigen kann. Keine Schule würde jetzt, schon aus öconomischen Gründen, im Stande seyn ein ausschließliches Organ für sich zu unterhalten; demnach wird man den Herausgebern dieser Zeitschrift, die mit nicht geringen Opfern an Mühe und Zeit der Philosophie ein allgemeines Organ eröffnet haben, nicht vorwerfen können, daß sie nur aus der Noth eine Tugend gemacht, so lange die Gesellschaft, die sich hier zusammen findet, bei aller Humanität die Schärfe der gegenseitigen Kritik nicht scheut, was allerdings sehr zu wünschen ist. Obschon die verschiedensten Richtungen hier sich unmittelbar selbst durch ihre Parteiführer vertheidigen, so soll und wird doch darum nicht ein widerstreitender Eklecticismus, sondern zuletzt hoffentlich ein Fortschritt zu allgemeinerer Verständigung auch über das Fundament, die Principien und Methoden der Philosophie, das Endresultat seyn. Die Zeitschrift kann auf diesem Wege alles leisten, was für jetzt überhaupt zu ermöglichen ist, indem sie gewissermaßen die Mitte hält zwischen einem neutralen blos referirenden Repertorium und einer allgemeinen Literaturzeitung; denn diese letzteren haben ihre Blüthenzeit immer nur da erlebt, wo es galt ein aufstrebendes mächtiges System der Philosophie

durch alle Zweige der Wissenschaft kämpfend durchzuführen, wie das Kantische in den weiland Jenaischen und das Hegelsche in den Berliner Jahrbüchern. Unsere Gegenwart erkennt keine solche Alleinherrschaft an, sie erinnert auch in dieser Beziehung an die alexandrinische Periode, wo die Lehrstühle aller Schulen ebenbürtig neben einander standen.

Das Aristotelische, Kantische und Herbartsche Moralprincip.

Von Dr. F. Ueberweg.

Das Interesse für ethische Untersuchungen, welches längere Zeit unter der Vorherrschaft des metaphysischen fast gänzlich in den Hintergrund getreten war, ist in der Gegenwart wieder lebendig erwacht und hat bereits in einer Reihe ethischer Systeme erfreuliche Blüthen und Früchte getrieben. Der gedeihliche Fortgang dieser Bestrebungen möchte nicht zum wenigsten durch ein noch engeres Ineinandergreifen der Discussionen bedingt seyn, wie uns in dieser Beziehung die heutige Philologie und Geschichtsforschung ein nacheiferungswerthes Vorbild zeigt. In diesem Sinne beabsichtigen wir in dem vorliegenden Beitrag zur Lösung der Frage nach dem absoluten Princip der Ethik die Untersuchung zu führen, und werden dieselbe grade an dem Puncte aufnehmen, bis wohin sie in dem vorletzten Hefte dieser Zeitschrift von Herrn Romang mit eingehender Rücksicht auf Fechner's und Ulrici's Werke geführt worden ist. Wir gehen dabei aber zugleich auf Aristoteles und Kant zurück, jene beiden mehr als andere grundlegenden Philosophen, auf welche als Ausgangspuncte immer wieder jede tiefere Forschung in allen Zweigen der Philosophie zurückweist; außerdem auf Herbart, in dessen ethischer Lehre wir den Weg eingeschlagen finden, auf welchem die Vermittlung der von jenen Philosophen aufgestellten entgegengesetzten Principien zu suchen ist.

Aristoteles und Kant sind die bedeutendsten und einflußreichsten Vertreter der beiden Hauptrichtungen, auf deren Gegensatz sich zuletzt die reiche Mannichfaltigkeit aller philosophischen Moralprincipien zurückführen läßt, sofern wir diejenigen ausnehmen, welche, unter dem gemeinschaftlichen Einflusse jener beiden Denker entstanden, eine höhere Vermittlung erstreben. Denn entweder wird (mit Aristoteles) der Inhalt des Strebens und Handelns, oder (mit Kant) die Form zum Princip erhoben, entweder mit jenem das Sittliche in letzter Instanz auf erstrebte Güter zurückgeführt, oder mit diesem von solchen unabhängig gesetzt. Für Aristoteles ist die Frage nach dem höchsten Gute, und zwar dem höchsten eigenthümlich menschlichen Gute, die erste. Dieses Gut besteht in der Glückseligkeit, und diese wiederum in der höchsten dem Menschen eigenthümlich zukommenden Thätigkeit, d. i. der Thätigkeit der Vernunft als des höchsten Vermögens der menschlichen Seele, welche Thätigkeit in der Lust ihre naturgemäße Vollendung findet. Aus vielen gleichartigen vernunftgemäßen Thätigkeiten erwächst als bleibende Eigenschaft oder Heris die Tugend, und zwar aus der Bethätigung der Vernunft an und für sich die dianoetische, und aus ihrer Bethätigung in der Herrschaft über den niederen aber gehorsamsfähigen Theil der Seele die praktisch-ethische Tugend. So bildet nach Aristoteles das dem Wesen des Menschen entsprechende Gut das Ziel, aus dessen Erstrebung Tugend und Pflicht hervorgehn. Kant dagegen erklärt alle materialen Bestimmungsgründe des Willens für nichtsittlich und bloße Maximen der Selbstliebe; zum Gesetze der Sittlichkeit ist nach ihm nur ein Princip tauglich, welches die rein formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Gesetzes überhaupt ausspricht. Soll die Sittlichkeit nicht getrübt, oder vielmehr, soll sie nicht völlig aufgehoben werden, so darf von Gütern, die dem praktischen Gesetz als Bedingung der Möglichkeit desselben vorausgehen, keine Rede seyn; ein wahres Gut ist nur, was aus dem anderweitig bereits feststehenden praktischen Gesetze herfließt, d. i. der gute Wille selbst und seine Bethätigung.

Diese Bestimmungen bringen den Gegensatz der materialen und der formalen Grundlegung der Ethik in seiner vollen Strenge zum Ausdruck; daneben aber zeigen sie in der besonderen Gestalt, die sie demselben geben, noch einen zweiten untergeordneten Gegensatz, welcher mit jenem ersten leicht, wiewohl nicht nothwendig, verschmilzt. Es ist der Gegensatz der Individualität und Allgemeinheit. Nach Aristoteles geht die höchste sittliche Aufgabe des Individuums in die volle Bethätigung seines individuellen Wesens gänzlich auf. Sie geht einerseits nicht darüber hinaus. Die höchste Tugend, die theoretische, wird nicht nur von Gott als dem höchsten Individuum in voller Selbstgenüge geübt (weshalb auch Liebe zu den weltlichen Vernunftwesen demselben nicht zukommt), sondern ebenso auch von dem einzelnen menschlichen Denker; zwar bedarf der Letztere des Staates, aber nur als der äußeren Bedingung und sicheren Stätte für seine individuelle Thätigkeit. Die Tugend zweiten Ranges, die praktisch-menschliche, ist freilich wesentlich auf die staatliche Gemeinschaft und deren Gesammtwohl gerichtet; allein für den Einzelnen ist doch nicht das Staatswohl als solches, sondern die eigene vernunftmäßige Thätigkeit im Staate, und die eigene Tugend und Glückseligkeit, die er durch solche Thätigkeit für sich selbst zu gewinnen hofft, das eigentliche Motiv. Andrerseits aber bleibt die sittliche Aufgabe auch nicht hinter der wahren und vollen Bethätigung der Individualität zurück. Je nach der eigenthümlichen Befähigung ist der Eine nur zur niedrigsten Stufe der Sittlichkeit, die kaum erst diesen Namen verdient, zum willigen Gehorsam verpflichtet, der Andere zur praktischen Tugend des Staatsmanns, der Dritte endlich zu der höchsten, der theoretischen Tugend. Und so bleibt auch wiederum innerhalb der besonderen Sphäre der ethischen Tugend der individuellen Einsicht und Begabung ein weiter Spielraum. Das allgemeine sittliche Gesetz fordert in dieser Beziehung nur, daß zwischen den Extremen die richtige Mitte eingehalten werde, setzt aber für diese nicht ein einförmiges, nivellirendes Maß, sondern giebt dem individuellen Tact die Entscheidung im con-

creten Falle anheim. Wir geben zu (was die Kritik hier in der Regel tadelnd hervorhebt), daß diese Verweisung an das Bewußtseyn des Einsichtigen, da sie denselben ohne genügende allgemeine Kriterien läßt, eine Lücke in der philosophischen Erkenntniß offenbare; nur wolle man darin auch nicht die positive Seite verkennen, das Bewußtseyn, daß die Tugend erst in individueller Gestaltung ihre Vollendung finde. — Kant im Gegentheil setzt das Motiv des sittlichen Handelns in eine übergreifende, allumfassende Allgemeinheit. Der Einzelne soll nicht um seinet-, sondern um des Gesetzes willen das Gute thun. Dagegen aber bringt Kant dieser Allgemeinheit wesentliche Seiten der Individualität zum Opfer. Das Individuum kommt zwar insofern zur Geltung, als es ein Exemplar der Gattung der Vernunftwesen ist, denn es findet in dem allgemeinen Gesetz zugleich auch den Inhalt seines eigenen sittlichen Bewußtseyns, — aber nicht insofern, als seine geistige Kraft sich in individuell bestimmter Richtung und Höhe entwickelt hat, denn dem allgemeinen Gesetz gegenüber hat die Besonderheit als solche weder Rechte noch Pflichten. In dem Reiche der Zwecke ist jeder Einzelne, der das Gesetz dieses Reiches praktisch anerkennt, absoluter Selbstzweck, aber nur als Einer unter den Vielen, nicht als Glied im wahren Sinne des Wortes mit organisch eigenthümlicher Function.

Inhalt und Form, Individualität und Allgemeinheit werden demzufolge die leitenden Gesichtspuncte für unsere Kritik jener Principien ausmachen. Das Resultat der Prüfung wird der Nachweis bilden müssen, in welcher höheren Einheit dieselben ihre Vermittlung finden. Wir werden diesen Nachweis auf dem Wege zu führen suchen, den Herbarts ethische Grundansicht, auf welche wir prüfend eingehen werden, uns vorzeichnet.

Zur Würdigung des Aristotelischen Princips bietet uns nun Romang's oben erwähnte Abhandlung einen passenden Anknüpfungspunct. Den Bestimmungen über das Gute und die Lust, welche dort in nahem Anschluß an die Aristotelischen aufgestellt werden, treten wir nach ihrem positiven Gehalte

völlig bei. So der Definition des Guten als Wesensförderung, und der Definition der Lust als des unmittelbaren Bewußtseyns der Förderung oder gedeihlichen Entwicklung des Wesens oder nach dem Ausdruck des Aristoteles (Rhetorik I., 11.) der *κατάστασις ἀθρόα καὶ αἰσθητὴ εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν*, worin die Energie ihre naturgemäße Vollendung finde.

Wir fügen zu den Erörterungen, durch welche Romang diese wesentlich Aristotelischen Bestimmungen zu begründen sucht, und mit denen wir uns der Hauptsache nach einverstanden erklären können, eine Betrachtung von allgemeinerer Art hinzu. Es stehen nämlich jene Ansichten im engsten Zusammenhange mit der teleologischen Auffassung des menschlichen Wesens und weiterhin mit der teleologischen Weltansicht überhaupt. Sie fließen aus ihr mit innerer Nothwendigkeit, und weisen umgekehrt auf sie als auf ihre Bedingung zurück, da sie allein in ihr eine heimische Stätte finden. Die Begriffe, Förderung, Heilsamkeit, Gedeihen, wie auch die entgegengesetzten, haben dann und nur dann einen wahren Sinn, wenn ein innerer Zweck, eine Entelechie, die Entwicklung des Wesens beherrscht, der in höherem oder geringerem Maße erreicht und verfehlt werden kann. Denn wer etwa eine bloße, zwecklose Häufung und Minderung des Stoffes oder Verstärkung und Schwächung der Kraft mit jenen Worten bezeichnen wollte, würde den Begriff des Guten anwenden, wo die Consequenz des Gedankens ihm nur vom Gleichgültigen zu reden erlaubte, und würde eben durch diese Erschleichung ein unwillkührliches Zeugniß für die entgegenstehende Ansicht ablegen. Wenn Spinoza die Macht oder die Fülle der Realität ein Gut nennt, so trägt er hiermit einen Begriff in sein System hinein, der sich freilich nicht abweisen läßt, nichtsdestoweniger aber der Grundanschauung desselben widerstreitet. Nur die teleologische Weltansicht vermag es, sich mit strenger Consequenz in sich selbst zu vollenden. Von ihr aus müssen wir dann auch das Gefühl der Lust und Unlust für eben dasjenige erkennen, wofür Aristoteles es erklärt. Es ist für ein des Bewußtseyns fähiges Wesen die erste unmittelbare Offenba-

rungsform des ihm im Ganzen oder in seinen Theilen Zweckgemäßen oder Zweckwidrigen, oder dessen, was seine Entwicklung fördert oder hemmt. Aristoteles setzt mit Recht den inneren Zweck als das Prius des Triebes, und wiederum den Trieb und seine Befriedigung als das Prius der Lust.

Wenn wir bis hierher die Aristotelische Lehre im Wesentlichen als die wahre anerkennen konnten, so führt uns die fernere Untersuchung zu bedeutenden Differenzen. Wir prüfen sie zuerst unter dem Gesichtspuncte der Individualität und Allgemeinheit.

Es ist in dieser Beziehung die Frage von entscheidender Bedeutung: ist die in der Lust bewußt werdende Förderung des eigenen Wesens das einzige Gut, welches als Selbstzweck von dem Einzelnen erstrebt werden kann? Offenbar wird diese Frage von der Aristotelischen Ethik bejaht. Die ethische Lehre des Aristoteles ist erhaben über alle niedere Selbstsucht; aber nichtsdestoweniger bleibt eine vernunftgemäße Selbstliebe ihr einziges Princip. Das wahre Wohl des Einzelnen wird mit dem Wohle des Ganzen zusammenfallen; aber Aristoteles sagt nicht: wir sollen in das Wohl der Gesammtheit unseren letzten Endzweck setzen, dann wird die Sorge um das Wohl des Ganzen auch uns selbst, vornehmlich in ethischer Beziehung, heilsam seyn; — sondern er sagt: wir sollen in unser eigenes Wohl unsern letzten Endzweck setzen, die rechte Sorge für unser eigenes Wohl besteht aber darin, daß wir jenen Tugenden nachstreben, deren Uebung dann auch unseren Freunden und Mitbürgern zu Gute kommen wird. Mag beides hinsichtlich der praktischen Vorschriften im Allgemeinen auf dasselbe hinauslaufen, so ist doch der Gegensatz beider Ansichten theils hinsichtlich des wissenschaftlichen Standpunctes von wesentlicher Bedeutung, theils und vielleicht noch mehr hinsichtlich der ethischen Gesinnung, mit welcher in dem einen oder dem anderen Falle die nämlichen Handlungen vollzogen werden. Zwar wird auf beiderlei Standpuncten der Satz als wahr anerkannt werden, den Aristoteles in der Nikomachischen Ethik IX., 8. ebenso scharfsinnig, als mit lebenvoller

Wärme vertheidigt: von allen edlen Thaten hat der Thäter selbst den größten Gewinn, denn er wird dadurch der sittlichen Schönheit theilhaftig, und selbst wer sein Leben für Freunde oder Vaterland opfert, hat in der Glückseligkeit, die in solchem Handeln und in dem Bewußtseyn solchen Handelns liegt, sey auch Beides für ihn auf die kürzeste Zeit beschränkt, einen ausreichenden Ersatz für das, was er opfert. Aber nichtsdestoweniger macht es für das Princip der Ethik einen wesentlichen Unterschied, ob die edle That ausschließlich in der Reflexion auf den eigenen sittlichen Vortheil, oder in einem reinen, unbedingten Wohlwollen für Andere ihr Motiv findet.

Vielleicht möchte es scheinen, als sey in dieser Frage der Aristotelische Standpunct der einzig mögliche, wie denn auch u. A. der Verfasser der erwähnten Abhandlung durch eine vermeintlich logische Nothwendigkeit sich gewissermaßen gezwungen findet demselben beizutreten. „Die Erhaltung und Entfaltung des eigenen Seyns ist für ein jedes Wesen das ihm eignende Gute," heißt es dort S. 17.; nun ist aber — so müssen wir, um den Schluß auf die syllogistische Form zu bringen, den Obersatz ergänzen — für ein jedes Wesen das ihm eignende Gute der einzig mögliche Gegenstand des Strebens; mithin ist für ein jedes Individuum die eigene Wesensförderung der alleinige Selbstzweck. Von den beiden Prämissen kann indeß die zweite, der Obersatz, in Frage gestellt werden. Er gewinnt den Schein der Nothwendigkeit nur, wenn man in den Subjectbegriff: „das ihm eignende (d. h. aus seiner eigenen Natur hervorgehende) Gute" den Prädicatbegriff: „das einzig von ihm erstrebbare Gute" schon hineingelegt. Ob es nicht auch andere Güter (nämlich die Wesensförderung der Mitmenschen und überhaupt der beseelten organischen Wesen) gebe, die um ihrer selbst willen von dem Einzelnen erstrebt werden können, ist darum noch keineswegs entschieden. Daß der innere Zweck, die Förderung des eigenen Wesens oder das dem Individuum „eignende" Gut nothwendig den darauf gerichteten Trieb hervorrufe, ist unbestreitbar; ob aber dieses Gut das einzige sey, auf welches unser Trieb

ſich richten könne, bleibt nichtsdeſtoweniger eine offene Frage. Hier grade möchte vielmehr der Fehler des Ariſtoteles liegen. Eine freiere und weitere Teleologie, die in dem Einzelnen das Glied des Leibes der Menſchheit erkennt, und in der Menſchheit ein Glied des Weltganzen, die dieſes Ganze von dem göttlichen Geiſte, in welcher beſonderen Form immer es ſeyn möge, getragen denkt, die zudem in der einzelnen Perſon mit dem Selbſtbewußtſeyn zugleich auch das Welt- und Gottesbewußtſeyn als eine ethiſche wirkſame Macht anerkennt, wird jene individuelle Beſchränktheit der Ariſtoteliſchen Ethik abſtreifen und neben den auf das eigene Selbſt gerichteten Trieben auch für das reine Wohlwollen, die Liebe im wahren und vollen Sinne des Wortes, die Stätte finden. Auf die Frage, wie dieſe metaphyſiſche Grundanſchauung pſychologiſch zu vollziehen ſey, werden wir bei der Würdigung der betreffenden Aeußerungen Kants zurückkommen. Hier entnehmen wir den Beweis für die Nothwendigkeit dieſes Standpunctes zunächſt indirect aus der Unzulänglichkeit des entgegengeſetzten. Wir erkennen gern die Geſinnung an, die auch unter der Vorausſetzung, daß kein Trieb ſich unmittelbar auf etwas Anderes, als auf die Förderung des eigenen Weſens richten könne, die Möglichkeit einer uneigennützigen Liebe nachzuweiſen ſucht, wie dies Ariſt. a. a. O. thut, und Romang S. 29.: „das Streben, zwar ſeine eigene Befriedigung zu ſuchen, jedoch nur in der Hingabe an das Andere, das eben iſt Liebe"; „was er (Curtius) für ſich als ſein höchſtes Utile ſuchte, war eben das Utile ſeines ſittlichen Gemeinweſens". Allein wir können uns nicht durch dieſen Vermittlungsverſuch befriedigt fühlen. Eine Liebe, welche wir nur zu dem Zwecke hegen, um dadurch ſelbſt vollkommener — ſey es auch ſittlich vollkommener — zu werden, iſt noch nicht die wahre, vollendete Liebe. Das ſittliche Bewußtſeyn, wie es ſich unter dem Einfluſſe des Chriſtenthums über das der antiken Welt hinaus zu einer reineren und höheren Form entwickelt hat, kennt und fordert auch ein völlig unbedingtes Wohlwollen. Das Chriſtusbild würde ſeine Wahrheit einbüßen, wenn wir für das eigene Bewußtſeyn Chriſti

das sittliche Wohl der erlösungsbedürftigen Menschheit als bloßes Mittel, und als eigentlichen letzten Endzweck die sittliche Vollkommenheit dessen, der sich opferte, denken sollten. Oder, wollte man diesen einen Fall aus der sonstigen Analogie ausnehmen: auch aus der Krone des Verdienstes, welche das Bewußtseyn unseres Volkes den Helden der Freiheitskriege zuerkennt, würde den kostbarsten Edelstein ausbrechen, wer ein unmittelbares Bestimmtwerden durch den Hinblick auf das Wohl und die Ehre des Vaterlandes aus der Zahl ihrer Motive als ein unmögliches eliminiren, und neben den äußeren Vortheilen und der eigenen Ehre bei einem Jeden nur das auf die eigene Vollkommenheit gerichtete Streben, selbst ein so trefflicher Mann zu seyn und sich als solchen zu wissen, übrig lassen wollte. Der Entschluß, in dem Mitmenschen die Menschenwürde zu achten, dem Schwachen und Leidenden beizustehn, den sittlich Irrenden auf die rechte Bahn zu leiten, hat einen höheren sittlichen Werth, wenn er rein um des Andern selbst willen gefaßt wird, als wenn er erst den Umweg durch den auf den sittlichen Vortheil der eigenen Person gerichteten Gedanken nehmen muß: durch solches Thun werde ich ein tugendhafter Mensch werden, oder: werde ich die Lust des Tugendbewußtseyns genießen, — der Rücksicht auf Ehre und Vergeltung u. dergl. ganz zu geschweigen. Mag hier und überhaupt bei sittlich guten Handlungen factisch in gar vielen Fällen das dunklere oder hellere Bewußtseyn der handelnden Person, sich selbst dadurch zu höherer sittlicher Würde zu erheben, den Ausschlag geben; mag es auch (was wir gern einräumen), wofern es nur in zweiter Linie als mitbestimmendes, aber untergeordnetes Motiv hinzutritt, selbst vor dem Richterstuhl der strengsten Ethik unverwerflich erscheinen: so trübt es doch, falls es das einzige oder auch nur das vorwaltende Motiv ausmacht, unverkennbar die Reinheit der sittlichen Gesinnung.

Mit dieser Anerkennung eines über das eigene Selbst hinausgehenden rein wohlwollenden Strebens ist indeß die Frage nach dem Princip der Sittlichkeit noch keineswegs gelöst. Um diesem Ziele näher zu kommen, prüfen wir die Aristotelische

Lehre auch aus dem Gesichtspuncte des Gegensatzes einer materiellen und formellen Auffassung des Sittlichen.

Aristoteles unterscheidet verschiedene Seiten oder Vermögen, in welche das Eine menschliche Wesen sich gliedert. Ist nun die Bethätigung eines jeden seiner Vermögen ein Gut, so wird, urtheilt Aristoteles, die Bethätigung des höchsten dieser Vermögen, d. i. der Vernunft, mit dem höchsten der Güter d. i. dem sittlich Guten, identisch seyn. Es ist demnach die materielle Bestimmtheit der Energie, welche sie zur sittlichen macht. Zwar ist nicht das äußere Handeln als solches sittlich oder unsittlich, sondern der Wille, das Innere, aber dieses Innere doch nach seinem Inhalt oder in materieller Beziehung. Die zweite Möglichkeit, daß das Sittliche nicht (materiell) mit der Aeußerung eines der Vermögen zusammenfalle, sondern (formell) in dem Verhältniß der Bethätigungen ihrer aller sein Wesen habe, hat Aristoteles nicht näher erwogen.

Es erheben sich indeß gegen diese Aristotelische Ansicht bei aufmerksamer Erwägung bald Bedenken. Die höchste Tugend wird mit der höchsten Vollendung der Denkkraft gleichgesetzt. Nun finden allerdings die sittlichen Begriffe auch auf das theoretische Leben Anwendung, aber so, daß das Sittliche nicht sowohl dieses Thun selbst seinem Inhalte nach, als vielmehr etwas an diesem Thun, seine Art und Weise, sein Verhältniß zu andern, mit einem Wort, seine Form zu seyn scheint. Es ist ganz wahr und begründet, was Aristoteles behauptet, daß die theoretische Thätigkeit als solche höher als die praktische zu achten sey; aber nichtsdestoweniger widerstrebt es unserem ethischen Bewußtseyn, mit Aristoteles dem Theoretiker schon darum, weil er Theorie treibt, in höherem Maße sittlich, als den Praktiker zu nennen, und unter den Theoretikern denjenigen unbedingt für den sittlichsten zu erklären, der sich mit den Prinzipien beschäftigt; vielmehr begründet erst die Treue in der Hingebung an die Wahrheit, der Fleiß und die Aufbietung der höchstmöglichen Kraft des Denkens, das Streben nach Gründlichkeit, Klarheit, Bestimmtheit, Vollendung des Wissens, mit einem Wort, die

Weise oder Form des theoretischen Thuns den sittlichen Charakter desselben. Und andererseits giebt es — was doch nach der Consequenz der Aristotelischen Bestimmungen unmöglich seyn müßte — auch Fälle der Art, daß die Beschäftigung mit der Theorie anderen sittlichen Aufgaben gegenüber sogar unsittlich wird. Wir erinnern an jene in unserem Vaterlande nur allzuwohl bekannten und oft drückenden Collisionen zwischen dem Wunsche nach einer ausgedehnteren und tiefer eingehenden wissenschaftlichen Thätigkeit und andererseits den Thätigkeiten, zu welchen auch über das Maß einer bloß gesetzlichen Verpflichtung hinaus Berufstreue oder Pietät auffordert. In Fällen dieser Art würde das Aristotelische Princip, streng festgehalten, eine geradezu falsche Entscheidung veranlassen oder doch zum mindesten nicht über ein rathloses Schwanken hinausführen. — Nicht geringer sind die Schwierigkeiten, in welche die Bestimmungen des Aristoteles über die praktische Vernunft und ihre Herrschaft über den gehorsamsfähigen Theil der Seele verwickeln. Denn entweder schließt der Begriff der praktischen Vernunft den des sittlichen Bewußtseyns schon in sich ein, und dann ist der Cirkel offenbar: die Sittlichkeit ist die Herrschaft der praktischen Vernunft, und die praktische Vernunft ist das sittliche Bewußtseyn; wir suchen Aufklärung über das Wesen der Sittlichkeit, und der Philosoph bietet uns nur ein Wort, welches unsere Frage nicht löst, wohl aber, sofern es in der Theorie der gesonderten Seelenvermögen wurzelt, eine neue Reihe gewichtiger Bedenken hervorruft. Oder jener Begriff schließt den Begriff des sittlichen Bewußtseyns noch nicht in sich ein, so bleibt der Mangel, daß wir über das Wesen der praktischen Vernunft und die Gesetze, nach denen sie ihre Herrschaft übt, vergeblich Aufklärung suchen; dazu aber würde der neue und schwerere treten, daß dann auch die Identificirung der Thätigkeit der praktischen Vernunft mit der auf das Gemeinwohl gerichteten Sorge — jenes letzte Mittel, auf dem Aristotelischen Standpuncte über die bloße Egoität hinauszugehen — wegfallen würde. Wir finden auch nicht, daß es Romang, der gleichfalls (S. 26.) die volle Energie des

höchsten unter den Seelenvermögen mit dem sittlich Guten identificirt, gelungen wäre, uns aus diesem Dilemma herauszuführen. Denn je entschiedener er in der praktischen Vernunftrealität den sittlichen Inhalt des Pflichtbewußtseyns voraussetzt und die Energie derselben mit der Liebe gleichstellt (S. 28.), um so unvermeidlicher verfällt er, wie es uns wenigstens scheint, in den Fehler des logischen Cirkels. Oder wie sollte sich hier ein Ausweg eröffnen? Bei Aristoteles wenigstens ist die Rathlosigkeit hinsichtlich der näheren Bestimmung der μεσότης in der Definition der ethischen Tugend und die bloße Zuflucht nahme zu dem individuellen Tacte unverkennbar eine Folge des gerügten Fehlers. Eine wahrhaft philosophische Definition müsse ohne die individuelle Bestimmtheit der Entscheidung über das Sittliche aufzugeben, dennoch eine allgemeine Norm finden, welche für solche Entscheidung die ausreichenden Kriterien enthielte.

Wir haben unter die Zahl der Güter, die um ihrer selbst willen von dem Einzelnen erstrebt werden können, auch das Wohl der Mitmenschen rechnen zu müssen geglaubt. Es möchte scheinen, als eröffne sich hierdurch für die materiale Bestimmung des Sittlichen, mithin für die Durchführung der Aristotelischen Grundansicht, ein neuer Weg. Es ließe sich das Streben nach dem Wohle der Mitmenschen oder die Liebe und ihre Bethätigung als das Sittliche definiren. Allein die Sphären der Begriffe Liebe und Sittlichkeit decken sich nicht, sondern kreuzen einander. Auf der einen Seite giebt es eine nicht sittliche Thätigkeit und sogar auch Aufopferung für Andere, auf der andern (was noch entscheidender ist) bestehen nicht wenige sittliche Verhältnisse, die sich nur in gezwungener Weise und nicht ohne logische Subreptionen auf dieses Eine Princip würden zurückführen lassen. Es ist eine wohlberechtigte Erinnerung Herbarts, daß Wohlwollen oder Liebe eben nur eine einzelne sittliche Idee sey, daß aber erst alle vereinigt dem Leben seine Richtung in sanfter Führung anzuweisen vermögen.

Müssen wir demgemäß anerkennen, daß nicht die Bethätigung irgend einer einzelnen Gattung von Strebungen oder

Seelenvermögen, oder mit anderen Worten, nicht irgend ein bestimmter Inhalt des Wollens und Handelns an sich selbst nothwendig sittlich ist, so sehen wir uns darauf hingeführt, in der Form des Willens und Handelns das Wesen der Sittlichkeit zu suchen. Dies ist nun aber zunächst nur erst ein ganz abstracter Begriff, ja im Grunde nur ein bildlicher Ausdruck. Die wesentliche Bestimmung muß noch erst gesucht werden, in welcher Art die Form zu denken sey, in der das Wesen des Sittlichen liegen soll, namentlich, in welcher Beziehung sie zu dem Inhalte des Strebens stehe. Dem historischen Gange gemäß, den wir uns vorgezeichnet haben, orientiren wir uns bei dieser Untersuchung an Kant.

Das Kantische Moralprincip bildet (wie wir schon oben bemerkt haben) nach den beiden wesentlichen Gesichtspunkten den vollen Gegensatz zum Aristotelischen. Kant setzt mit unnachgiebiger Strenge in die bloße Form des Willens das Wesen des Sittlichen. Diese Form soll allerdings nicht ohne Inhalt bleiben, — wer Kant so verstehen wollte, würde ihm Unrecht thun; denn er fordert, daß die Form und die auf ihr beruhende Gesinnung, wenn sie gleich ihren vollen Werth in sich habe und nicht erst von außen zu erborgen brauche, doch darum nicht selbstbeschränkt in sich beharre, sondern sich in sittlichen Handlungen bewähre, ganz so wie nach protestantischem Dogma der Glaube. Allein die Form, welche Kant fordert, wächst nicht aus der eigenen Natur des Inhaltes hervor, so wenig wie sie ihrerseits den Inhalt zu erzeugen vermag; sondern sie tritt an denselben als etwas Aeußeres, Fremdes, wo nicht Feindliches, heran. Diese Form wird dann näher von Kant als die abstracte Allgemeinheit des Gesetzes bestimmt, welche jegliche Rücksicht auf die besondere Natur des einzelnen Falles ausschließt.

Wir prüfen zuerst die Beweise Kants (wobei wir jene beiden Gesichtspuncte nicht trennen), darnach aber in jener zweifachen Beziehung das Princip selbst an seinen Consequenzen.

Die Sätze, welche Kant zur Begründung seines Moralprincips aufstellt, scheinen sich zwar zu der geschlossenen Phalanx

einer einzigen Beweiskette zusammenschließen zu sollen; indeß lassen sich bei schärferer Aufmerksamkeit zwei verschiedene Beweise wohl unterscheiden. Der erste, welcher Kant unverkennbar als Hauptbeweis gilt, geht in der Kritik der praktischen Vernunft durch Lehrsatz I (§. 2.): — wo materiale Principien des Willens, da kein allgemeines praktisches Gesetz, — und Lehrsatz III (§. 4.): — wo ein allgemeines praktisches Gesetz, da keine materialen, folglich nur formale Principien des Willens — vermittelst der Appellation an das als „Factum der reinen Vernunft" in uns vorhandene Bewußtseyn eines allgemeinen praktischen Gesetzes unmittelbar auf das Resultat hin (§. 7.): — reine Vernunft ist für sich allein praktisch und giebt ein Gesetz, welches ohne alle Rücksicht auf erstrebte Zwecke die bloße Form der Allgemeinheit vorschreibt, daß die subjective Maxime ohne inneren Widerspruch zugleich als allgemeines Gesetz gelten könne. Der zwischenstehende Lehrsatz II (§. 3.) bildet in diesem Beweisgange kein integrirendes Glied und könnte ohne Nachtheil für denselben völlig ausfallen; er fügt nur eine um ihrer selbst willen wichtige Nebenbemerkung bei. „Alle materialen praktischen Principien gehören unter das Princip der Selbstliebe"; warum aber ist dies als ethisches Princip verwerflich? — Doch wieder eben darum, weil es ein materiales Princip ist, und als solches kein streng allgemeines praktisches Gesetz abgeben kann. So werden wir auf Lehrsatz I zurückgeführt, um erst durch Lehrsatz III im Beweise weiter zu kommen. Allein andrerseits mag der II. Lehrsatz auch als Element eines zweiten Beweises angesehen werden, der in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bestimmter hervortritt, in der Kr. d. pr. V. dagegen nur angedeutet ist. Kant beruft sich nämlich in jenem Werke auch unmittelbar auf das Bewußtseyn von der Unverträglichkeit der Neigung mit der Pflicht, in diesem wenigstens stellenweise (so §. 8, Anm. II.) unmittelbar auf das Bewußtseyn von der scharfen Grenzlinie zwischen Sittlichkeit und Selbstliebe als auf ein Zeugniß von einleuchtender Wahrheit, ohne den Werth desselben erst von seiner Zurückführung auf das Zeugniß des Bewußtseyns

von der nothwendigen Allgemeinheit des Gesetzes abhängig zu machen. Wird nun dieses Axiom zunächst hinsichtlich der Selbstliebe zugegeben, so würde dann jener II. Lehrsatz (§. 3.), der alles Streben nach Zwecken auf das Streben nach Zwecken der Selbstliebe zurückzuführen sucht, das Recht der allgemeinen Abweisung aller Materie des Willens als Bestimmungsgrund der Sittlichkeit darthun. Wird es aber allgemein in Bezug auf alle Neigungen zugegeben, so folgt das Nämliche daraus, daß Zwecke nur vermittelst der auf sie gerichteten Neigungen den Willen bestimmen können. Wir dürfen auch diesen zweiten Beweis, wiewohl Kant ihn nicht im Zusammenhange durchgeführt hat, von unserer Prüfung nicht ausschließen.

Was zunächst den ersten Beweis betrifft, so steht und fällt er zugleich mit Kants theoretischen Ansichten von der wissenschaftlichen Ohnmacht alles empirisch Gegebenen. Seine vollständige Widerlegung würde daher weit über die Schranken des vorliegenden Themas hinaus in erkenntnißtheoretische Untersuchungen und zuletzt immer wieder auf die alte Frage führen: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? — oder vielmehr noch um einen Schritt weiter zurück zu der Frage: Wie kommt Nothwendigkeit in unser Erkennen? — denn die Apriorität ist nur ein Kantischer Erklärungsversuch der Apodikticität. Eine eingehendere Erörterung dieser Fragen würde ihren Ausgangspunct in der Bemerkung finden können, daß wir zu den sinnlichen Erscheinungen der Personen und Dinge um uns her ein Inneres zu ergänzen oder unterzulegen pflegen, welches wir theils überhaupt, theils in gewissen Beziehungen unserem eigenen Inneren analog denken; daß zu diesen Unterlegungen auch die Annahme von Kräften, Zwecken, Ursachen, Wirkungen in den Dingen und daher auch von dem Verhältnisse causaler Nothwendigkeit gehöre, indem wir die Begriffe aller dieser Kategorien zuvörderst aus der Reflexion auf unser eigenes Innere, namentlich unsern eigenen Willen und dessen Bethätigungen entnehmen; hieraus würde sich ergeben, daß die von Kant sogenann-

ten synthetischen Urtheile a priori vermittelst eben dieser Ergänzungen des sinnlich Aeußeren durch untergelegte Analogieen unseres eigenen Inneren möglich sind. Ueber den Werth dieser Urtheile für die Erkenntniß des Realen oder der „Dinge an sich" im Kantischen Sinne würde jedoch in jener psychologischen Bemerkung die Entscheidung noch nicht liegen, sondern es würde zu diesem Behufe auf den Erweis der beiden Thesen ankommen (die bekanntlich Kant bestritten hat): erstens, daß der Mensch vermöge des Selbstbewußtseyns eine zwar nicht vollständige, aber soweit sie reicht, metaphysisch wahre Erkenntniß seines eigenen Inneren gewinnen könne; zweitens, daß das innere Wesen der Personen und Dinge um uns her unserem eigenen Inneren theils überhaupt, theils in gewissen Beziehungen, z. B. der Herrschaft einer vernunftgemäßen, wenngleich ihnen selbst meist oder ganz unbewußten, causalen und finalen Nothwendigkeit, in der That analog sey, und nicht bloß von uns vermöge einer psychologischen Täuschung analog gedacht werde. Aus diesen Prämissen würde dann folgen, daß wir den Inhalt der Kategorieen in unseren eigenen psychischen Processen vermittelst der inneren Erfahrung vorfinden, in die sinnlichen Erscheinungen dagegen denselben hineindenken, aber nicht (wie Kant meint) als etwas, das den Dingen an sich selbst fremd wäre; daß wir ihnen dadurch vielmehr denkend wieder zuerkennen, was ihnen in Wahrheit angehört, was aber unsere Sinne als solche in ihnen nicht aufzufassen vermocht hatten. Hier, wo zu der weiteren Ausführung dieser Sätze nicht der Ort ist, möge die historische Erinnerung genügen: daß die Lehre, eine vernunftgemäße Nothwendigkeit wohne auch den Dingen selbst, nicht nur unserer Erkenntniß inne (eine Immanenz, welche die Transscendenz des Urhebers dieser Nothwendigkeit zum mindesten nicht ausschließt), anerkanntermaßen als das wesentlichste erkenntnißtheoretische Resultat der nachkantischen Philosophie gelten darf; ferner, daß die Ansicht, welche auch die Erfahrung, wofern die äußere in rechter Weise durch die innere ergänzt wird, nicht für unfähig zur Offenbarung dieser den äußeren Dingen und uns selbst in-

newohnenden vernunftgemäßen Nothwendigkeit hält, sich in der nachhegelschen Philosophie immer mehr und mehr Bahn bricht.

Hierdurch aber wird der Kantischen Argumentation der Boden entzogen. Zwar darf das Empirische in dem Sinne, wie Kant diesen Begriff versteht, d. i. das gesetzlose subjective Belieben, z. B. eine willkührliche Gefühlsschwärmerei, oder eine insoweit geübte Wohlthätigkeit, als sie uns eben jetzt zufällig angenehm und bequem ist, oder eine kluge Berechnung der höchstgesteigerten und dauerndsten individuellen Lust, oder die bloße Sitte eines vielleicht rohen oder entarteten Volkes u. dergl. m. niemals wieder für sittlich gelten oder gar zum Princip der Ethik erhoben werden; in diesem Sinne ist es wahr, daß Kant den Empirismus ein für allemal gestürzt habe. Aber es ist auch eben so wahr, daß der einseitige Apriorismus Kants vor der fortschreitenden Entwicklung der Philosophie nicht bestehen kann. Es ist vielmehr in Wahrheit in dem empirisch Gegebenen selbst die inwohnende Vernünftigkeit als dessen eigenes allgemeines Gesetz, und so in den dem Menschen vermöge seines inneren Wesens erstrebbaren Zwecken die absolut gültige Norm ihres Werthes aufzusuchen. Wir verfolgen diese positive Andeutung hier noch nicht weiter, da es zunächst nur auf den Nachweis ankommt, daß der Kantische Beweis nicht als bindend gelten könne.

Es bleibt uns Kant's zweites Argument noch zu prüfen übrig. In derjenigen Form, in welcher dasselbe auf der allgemeinen Voraussetzung ruht, daß alle Neigung nothwendig die reine Pflichtmäßigkeit trübe, ist es so häufig besprochen und u. A. schon von Schiller in seinen moralischen und ästhetischen Abhandlungen mit so triftigen Gründen zurückgewiesen worden, daß es überflüssig wäre, von Neuem seine Unhaltbarkeit beweisen zu wollen. Die positive Ergänzung ist damit freilich noch nicht gegeben, und die schwierige Frage nicht erledigt, worauf die Möglichkeit beruhe, daß die subjective Neigung mit dem objectiv gültigen allgemeinen Gesetze der Pflicht harmonisch zusammengehe. Wir kommen auf diese Frage unten zurück. — Da-

gegen ist Kant's Appellation an das sittliche Bewußtseyn hinsichtlich der Selbstliebe unzweifelhaft wohlbegründet. Es läßt sich nicht läugnen, was Kant geltend macht, daß das Princip der Selbstliebe lauten müsse: „Liebe dich selbst über Alles, und Gott und deinen Nächsten um deiner selbst willen", und daß dieses Princip dem der Sittlichkeit schnurstracks zuwiderlaufe. Wäre daher außerdem auch jener Kantische Lehrsatz wahr, daß der Mensch keine anderen Zwecke, als die von der Selbstliebe eingegebenen, erstreben könne: so würden wir uns freilich auch zu dem Auskunftsmittel Kant's hingedrängt sehen, der das Wesen der Sittlichkeit mit Abstraction von jedem realen Inhalte des Wollens zu begreifen versucht. — Doch prüfen wir den Beweis jenes Lehrsatzes. „Wenn die Begierde nach einem Gegenstande vor der praktischen Regel vorhergeht, so kann das Begehrungsvermögen nur durch die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, oder durch die Lust bestimmt werden". Wir haben einer verwandten Ansicht, die uns oben entgegentrat, dort eine metaphysische Betrachtung entgegengestellt. Das Argument Kant's bietet uns Anlaß, dieselbe von psychologischer Seite zu ergänzen. Allerdings können wir das Wohl Anderer nur in uns selbst empfinden, indem wir es denkend, fühlend und begehrend nach der Analogie mit unseren eigenen Zuständen und Bedürfnissen nachbilden. Aber diese wahre Bemerkung darf nicht zu der falschen Folgerung verleiten, das Wohl Anderer könne uns nur um der Annehmlichkeit willen, die wir für uns daraus erwarten, zum Handeln anreizen. Die ethische Folgerung, all mein Denken, Fühlen und Handeln müsse, weil es mir angehört, darum auch auf mich allein bezogen seyn, würde den gleichen Irrthum enthalten, wie die entsprechende in der Erkenntnißtheorie: weil alle meine Vorstellungen zu mir selber gehören, so sey mir eine Erkenntniß der Dinge außer mir unmöglich. Vielmehr, wie ich neben der Vorstellung von mir selbst auch die Vorstellung des Anderen in mir trage, so kann ich auch mein Streben auf ihn sowohl als auf mich selbst beziehen, indem ich die

betreffende Förderung entweder in der Verbindung mit der Vorstellung von ihm oder von mir als die seinige oder als die meinige vorstelle, empfinde, begehre. Psychologisch liegen zwei Möglichkeiten vor; Kant läßt mit Unrecht nur die eine gelten. Wollten wir ihm daher auch die fernere Bestimmung zugestehen, Glückseligkeit sey das Bewußtseyn eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleite (wiewohl Kant hier einseitig die Lust von der Thätigkeit, der sie anhaftet, abtrennt): so können wir doch keineswegs den Schlußsatz gelten lassen, daß alle materialen praktischen Principien unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit gehören. Hierdurch aber verliert dann auch der zweite Beweis, den Kant für seine absolute Ausschließung der Zwecke des Strebens von dem Bestimmungsgrunde des sittlichen Handelns führt, seine Gültigkeit.

Sind die Beweise unhaltbar, durch welche Kant sein Moralprincip zu stützen sucht, so könnte dasselbe immer noch als Hypothese Werth und Wahrheit haben. Wir prüfen demnach nun auch das Princip selbst an seinen Consequenzen.

Was zunächst die Berechtigung einer formalen Grundlegung der Sittenlehre betrifft, so haben wir bereits bei der Würdigung des Aristotelischen Princips anerkannt, daß die Sittlichkeit nicht mit dem Inhalte irgend welchen Strebens und Handelns oder mit der Bethätigung irgend einer einzelnen Seite unseres Wesens identisch seyn kann, sondern in gewissen formalen Verhältnissen ihr Wesen haben müsse. Demnach kann hier nicht weiter in Frage kommen, ob Kant recht thue ein formales Princip zu suchen, sondern nur ob die Art, wie er die Form bestimmt, haltbar sey. Grade in dieser Rücksicht ist jedoch das Ungenügende des Kantischen Princips schon vielfach nachgewiesen worden, so daß es einer Erneuerung der hierauf gerichteten Untersuchung nicht mehr bedarf. Es darf als allgemein anerkannt gelten, daß „das formale Princip der Gesetzgebung in dieser Einsamkeit in sich zu keinem Inhalte, keiner Bestimmung kommt"; daß dasselbe nicht ausreicht, „auch nur den kleinsten

Inhalt einer bestimmten Pflicht", geschweige denn „den Inhalt eines reich gegliederten sittlichen Universums" zu erklären; daß es „nicht aus sich selbst bestimmt, was gut sey, so daß dieser nothwendig zu fordernde Inhalt doch wieder von dem andern, sinnlich-empirischen Factor hergenommen werden muß". Kant selbst kommt in den Entscheidungen über gewisse einzelne Fragen (z. B. das lügenhafte Versprechen, das Rostenlassen der Talente) so offenbar auf Zwecke, und zwar sensualistisch-eudämonistische Zwecke zurück, daß nur das Eine unbegreiflich ist, wie es möglich war, daß ihm dieser Selbstwiderspruch nicht zum Bewußtseyn kam. Aus dem Kantischen Moralprincip lassen sich in der Anwendung — es ist nicht zu viel gesagt — auf einen jeden concreten Fall die beiden entgegengesetzten Entscheidungen mit gleichem Rechte herleiten. Die Erhebung der Maxime zum Gesetze für Alle macht nothwendig, daß auch die Handlungsweise unter einen allgemeineren Ausdruck gefaßt werde; für diese Verallgemeinerung aber giebt es keine feste Grenze. Es möchte nun aber kaum eine unsittliche Handlungsweise sich auffinden lassen, aus der nicht durch geschickte Wahl eines allgemeinen Begriffs, unter den sie fällt, das Unsittliche sich eliminiren ließe, und umgekehrt keine sittliche, die nicht auf einen so allgemeinen Ausdruck gebracht werden könnte, daß derselbe Unsittliches mit umfaßte, wo demnach die allgemeine Frage nach der Zulässigkeit eines solchen Handelns verneint, folglich die Handlung selbst für unsittlich erklärt werden müßte.

Wir haben hiermit bereits den zweiten Gesichtspunct für die Prüfung des Kantischen Princips, den der Individualität und Allgemeinheit, eingenommen. Das Individuum kommt in sofern zu seinem Recht, als ihm freie, bewußte Selbstentscheidung zugestanden wird; ja Kant möchte in dieser Beziehung sogar zu weit gehen, indem er den Willen des Einzelnen als gesetzgebend betrachtet. Es liegt dies in der Consequenz des Kantischen Formalismus. Ein Gesetz dagegen, welchem auch der Inhalt nicht fremd ist, wird der Einzelne vielmehr vorfinden, wie Gott es geordnet hat, ihm selbst wird zufallen, es zu be-

greifen, und ihm mit freiem, selbsteigenem Entschluß zu gehorchen. — Nicht minder wird von Kant das Recht der Gemeinschaft anerkannt: jedes Vernunftwesen soll von dem Handelnden als Selbstzweck behandelt werden. Dieser Satz, der aller Selbstbeschränktheit kräftig entgegentritt, hat gewiß nicht weniger, als die Lehre von der Autonomie des Willens, beigetragen, der Kantischen Philosophie in so weiten Kreisen Zuneigung zu gewinnen. Wer freilich die Ableitung dieses Satzes scharf prüfen wollte, würde sich leicht überzeugen, daß nach der Consequenz des Systems für den Handelnden der Andre doch nur scheinbar Selbstzweck seyn kann, in Wahrheit aber nur Mittel ist, den einzig gültigen Selbstzweck, die Allgemeinheit des Gesetzes, und die hierauf beruhende eigene Freiheit und eigene Tugend und Selbstachtung möglich zu machen. Denn sollte die Gesammtheit der Personen dem Handelnden wahrhaft als Selbstzweck gelten, so dürfte die allgemeine Gesetzmäßigkeit des Handelns nur um jener Gemeinschaft der Personen willen gefordert werden, könnte also nur abgeleiteter, nicht (was sie für Kant ist) principieller Bestimmungsgrund seyn. Wie dem aber auch sey, immerhin erkennt doch das Kantische Gesetz eine über jede eudämonistische Selbstliebe übergreifende allgemeine sittliche Macht an, und es war ohne Zweifel eine der wohlthätigsten Wirkungen der Kantischen Ethik, diese Anerkennung gegenüber einer weit verbreiteten schlaffen Sittenlehre und energielosen Sentimentalität wieder zur Geltung gebracht zu haben.

Wenn Kant mit Recht der bloßen Willkühr des Individuums die unbeugsame Strenge eines allgemeinen sittlichen Gesetzes entgegenstellt, so liegt doch andrerseits darin ein wesentlicher Mangel seines Princips, daß es diesem Allgemeinen alle individuelle Bestimmtheit in Recht und Pflicht zum Opfer bringt. Auf diesen Punct hat zwar schon F. H. Jacobi und mit dem Versuch einer positiven Ergänzung Schleiermacher aufmerksam gemacht; dagegen mußte der Hegelschen Kritik dieser Mangel sich verbergen, da Hegel zwar die Individualität der Volksgeister, aber zu wenig die der einzelnen Persönlichkeiten als berech-

tigt anerkennt. In dieser Hinsicht kann daher das Urtheil über das Kantische Moralprincip auch gegenwärtig noch nicht als feststehend angesehen werden. Da wir hier nicht irgend ein bestimmtes System schon voraussetzen dürfen, so können wir die Entscheidung nur auf das sittliche Bewußtseyn gründen, wie es sich in concreten Fällen unzweideutig äußert. Wenn Paulus der Apostel umsonst das Evangelium verkündet und auf die Ehe verzichtet, um nicht „dem Evangelio Christi ein Hinderniß zu machen" (1. Cor. 9, 12), so würde dies, nach der Kantischen Lehre gemessen, ein über die Pflicht hinausgehendes Werk seyn, wie denn auch das Bewußtseyn des Mittelalters darin ein opus supererogationis fand. Aber schon Calvin entgegnet mit vollem Recht: Paulus that etwas Außerordentliches, doch vor Gott nicht mehr als seine Schuldigkeit; es war seine Pflicht, aus dem Wege zu räumen, was irgend den Lauf des Evangeliums aufhalten konnte. Wer unter uns könnte zweifeln, daß Calvin in dieser Entgegnung die Stimme des geläuterten sittlichen Bewußtseyns vertritt? Paulus that mehr, als was das allgemeine Gesetz von einem jeden Apostel forderte, aber nichts mehr, als was ihm seine individuelle Begabung und Lage zur Pflicht machte. Die besondere Natur des gegebenen Falles kann selbst eine Verletzung des allgemeinen sittlichen und rechtlichen Gesetzes zum Recht und zur Pflicht machen. Die Solonische Seisachthie wird durch das Urtheil der Geschichte als berechtigt anerkannt; der That der Rahab zollen Jacobus und der Verfasser des Hebräerbriefs beide, wenn gleich in verschiedener Form, sittliche Anerkennung. Das abstracte Gesetz muß sich einer höheren Gerechtigkeit unterordnen. Es ist wahr, daß keine Lehre schnöder gemißbraucht werden kann, und es ist begreiflich, wenn ernst Gesinnte unter dem Eindruck eines leichtfertigen oder eines verbrecherischen Sichhinaussetzens Einzelner über das allgemeine sittliche Gesetz argen Anstoß an ihr genommen haben. Die allgemeine Regel leitet leichter und sicherer, reicht für die große Mehrzahl der Fälle aus, und läßt wenigstens nie weit von dem richtigen Wege abirren. Dagegen erfordert die individuell be-

stimmte Entscheidung über das Sittliche nicht nur einen umsichtigen Blick, sondern noch vielmehr einen reinen und festen Sinn; sie führt, wo nicht Charakterstärke mit wahrer Demuth gepaart ist, zu übermüthigem Selbstvertrauen und von da aus nicht selten zum Frevel an dem Heiligsten; sie ist gefahrvoller, als das Verharren bei der allgemeinen Regel, *aber auch, wenn sie sich rein zu erhalten vermag, entschieden das Höhere.* Nicht nur die ganz äußerliche Legalität, sondern auch eine bloß nach dem Gesetz und um des Gesetzes willen handelnde Moralität ist der bloße Zuchtmeister auf die freimachende Wahrheit. Dicht neben der echten geistig-sittlichen Freiheit liegt die Willkühr der Ungebundenheit, und der Sturz in diese ist von jener aus leichter als von der strengen Gesetzlichkeit her, falls der, der die Form zerbricht, nicht der Meister ist, der das tief innerliche Gesetz der Freiheit kennt.

Die classischen Dichter einer jeden gebildeten Nation sind Träger des sittlichen Bewußtseyns in seiner edelsten Form. Sie stellen mit Vorliebe den Kampf zwischen dem allgemeinen sittlichen Gesetz und der sittlichen Berechtigung der Individualität dar. In dem Sophokleischen Ajax wird das wahre Verhältniß, in dem beide zu einander stehen, nicht nur durch den Gang der Handlung dargelegt, sondern auch fast mit ausdrücklichen Worten in der herrlichen, vielfach mißverstandenen Rede bezeichnet, welche der Held des Stückes kurz vor seiner Selbsttödtung an den Chor richtet (V. 646—92. Br.). Ajax, der Mann der persönlichen Kraft, aber zugleich beseelt von einem warmen Patriotismus, hat sich hinausgesetzt über die allgemeinen Sittensprüche, wie: „Geschenk der Feinde kein Geschenk und segenlos"; „vor den Herrscherr tritt zurück" ꝛc.; aber nicht aus Schlechtigkeit, sondern in reiner Gesinnung. Er hat nicht Verrath an seinem Vaterlande geübt, wenn er Hektors, des Feindes, Schwert als Geschenk annahm und Gegengeschenke gab, sondern hat, höher und freier gesinnt als die Menge, bei aller Treue gegen seine Genossen doch auch des Feindes Tugend anerkannt. Und wenn er den Atriden nicht stets ein fügsamer Diener war, so

gab ihm seine hervorragende Tüchtigkeit, so lange er sie zum Wohle des Griechenheeres bethätigte, auch wohl das Recht zu einiger Selbstständigkeit. Aber Ajax hat sich auf seiner einsamen Höhe nicht festen Fußes zu behaupten vermocht, sondern ist in die Tiefe des Verbrechens hinabgestürzt. Er hat, durch Unbill gereizt, in leidenschaftlich maßlosem Zorne seine eigenen Kampfgenossen morden wollen. Von diesem Augenblick an ist er im Unrecht, sich der sicheren Leitung der gemeinen sittlichen Gesetze entzogen zu haben. Athene läßt ihn im Wahnsinn die Viehheerden morden. So fällt er dem Spotte eben der Menge anheim, über die er sich stolzen Sinnes erhoben hatte. Nun erkennt er das Recht jener Gemeinsprüche an, mit Ueberzeugung, aber zugleich mit Verzweiflung; denn er hat ein Höheres erstrebt und nicht zu behaupten vermocht. Diese Verzweiflung würde der Chor, der Vertreter des gemeinen Bewußtseyns, nicht verstehen, wollte auch Ajax sie vor ihm äußern. Darum wählt er mit bitterer Ironie einen Ausdruck, den der Chor auch anders deuten könne, als er selbst ihn versteht. Ajax sühnt seine Schuld durch freiwilligen Tod, und nun darf auch wieder die Hoheit seines Charakters anerkannt werden; auch die, welche Feinde des Lebenden waren, sind nun versöhnt, und weigern seinem Leichnam nicht die ehrenvolle Bestattung. Das Streben des Helden nach einer über das gemeine Gesetz und Maß des Griechenvolkes hinausgehenden Sittlichkeit war im tiefsten Grunde seines Wesens berechtigt, und darum eben genügt als Buße der Entartung der zeitliche Tod, während dem reinen und edlen Kern im Charakter des trefflichen Mannes durch die Anerkennung der Fürsten, durch das Bewußtseyn des Volkes, der Mitlebenden und der späteren Geschlechter, ja durch die Dichtung selbst, eine ewige Verherrlichung zu Theil wird. — Parallelen aus der Geschichte und aus der modernen Dichtung liegen nahe genug. Es ist nicht (wie Hegel behauptet und nach der Consequenz seiner Principien behaupten muß) das Hinausgehn über das gemeingültige Maß der Sittlichkeit an sich selbst nothwendig eine sittliche Verschuldung und doch zugleich das Recht und die Ehre

großer Charaktere, vielmehr ist solches Hinausgehn für die geistig und sittlich hervorragende Persönlichkeit absolutes Recht und strenge Pflicht, und erst die dem Menschen leichte aber nicht nothwendige Verkehrung der Freiheit in Willkühr (bestehe diese auch, wie bei der Sophokleischen Antigone, nur in der Ueberschreitung des Maßes bei der Vertretung eines innerhalb seiner Schranken berechtigten Princips) begründet Unsittlichkeit. Wo (wie bei Solon und Sokrates) solche Verkehrung nicht eintritt, da ist auch keine sittliche Schuld, und eine Verurtheilung schlechthin ungerecht.

Wenn demnach die reinste und höchste Sittlichkeit eine individuell bestimmte Entscheidung fordert und das Maß der gemeinen Verpflichtung überschreitet, so wäre es doch ein arges Mißverständniß, wollte man meinen, dieselbe könne und solle auch über das absolute Gesetz der Sittlichkeit hinausgehen. Aber eben darum muß dieses Gesetz ein anderes und höheres seyn, als das Kantische einer bloßen, kahlen Verallgemeinerung. Es muß Kriterien enthalten, nach denen ein jeder specielle Fall in seiner vollen individuellen Bestimmtheit sich entscheiden lasse.

Fassen wir zusammen, was wir in dem Kantischen Moralprincip Berechtigtes gefunden haben: die Einsicht, daß das Sittliche nicht mit dem Inhalt irgend welchen Wollens und Handelns identisch sey, sondern in gewissen formalen Verhältnissen sein Wesen habe, und die über alles willkührliche Belieben und Behagen des Individuums übergreifende unwandelbare Strenge eines allgemeinen Gesetzes, — zugleich aber was wir daran vermißten: die innere Beziehung der Form zum Inhalte des Wollens und Handelns, und die Möglichkeit individuell bestimmter Entscheidung; so ist uns hiermit auch der Weg gezeigt, auf dem wir das wahre Moralprincip zu suchen haben.

Die Zwecke sind der Sittlichkeit nicht fremd, und doch ist nicht eine bestimmte Classe derselben mit der Sittlichkeit identisch; so bleibt nur übrig, in *Verhältnissen*, die zwischen den verschiedenen Zwecken bestehen, oder näher, in einer *Norm ihres Werthes*, mithin in einer dem Inhalte des Strebens

selbst anhaftenden Form, den Bestimmungsgrund der Sittlichkeit zu suchen. Die der Norm gemäße Werthschätzung der Güter und Uebel und das solcher Werthschätzung entsprechende Wollen und Handeln wird als das Sittliche zu definiren seyn. Indem die Norm in dem Wesen der Zwecke, und dieses wieder in dem Wesen der menschlichen Seele mit innerer Nothwendigkeit gegründet ist, wird sie über alle individuelle Willkühr erhaben seyn; zugleich aber wird sie, indem sie an die ganze Fülle der jedesmal in dem concreten Falle vorliegenden Zwecke bis in ihre individuellsten Modificationen herab als Maßstab angelegt werden kann und muß, das Recht und die Pflicht in ihrer vollen individuellen Bestimmtheit erkennen lassen. — Die weitere Untersuchung, worin diese Norm bestehe, führen wir an dem Leitfaden der ethischen Grundlehren Herbart's.

Wenn Herbart aus gefallenden und mißfallenden Verhältnissen der Willensacte die sittlichen Ideen erwachsen läßt, so finden wir hierin im Allgemeinen die wahre Vermittlung zwischen der einseitig materialen und der einseitig formalen Grundlegung der Sittenlehre. Doch geht die ursprüngliche Vergleichung nicht auf die Willensacte, sondern auf die Zwecke, die der Wille sich setzt. Wir möchten auch nicht mit Herbart bei der bloßen unvermittelten Mehrheit dieser Ideen stehen bleiben, noch auch auf den Versuch verzichten, für das Gefallen und Mißfallen der Willensverhältnisse die metaphysische und psychologische Begründung zu suchen.

Unter den fünf ethischen Ideen Herbart's sind es zunächst die der Vollkommenheit und die der Liebe, welche wesentliche Elemente zu jener Norm des Werthes der Zwecke enthalten. Der Musterbegriff der Vollkommenheit resultirt aus der Vergleichung der Zwecke, die das Individuum um seiner selbst willen verfolgen kann. Förderung der höheren Systeme unseres Seyns ist ihrer Natur nach werthvoller, als Förderung der niederen, und das energischere Streben nach einer Förderung werthvoller, als das schlaffere (Herbart's „Größenbegriff der Intension"); eine Förderung, die eine Mannichfaltigkeit von Gütern

in sich schließt, ist werthvoller, als eine beschränktere (Herbarts „Extension"); Begründung einer dauernden Eigenschaft, einer Heris im Aristotelischen Sinne, vermittelst der Verschmelzung vieler gleichartigen Einzelacte, ist werthvoller, als die einzelne Thätigkeit (Herbart's „Concentration"); mit einem Worte, „Cultur" ist werthvoller, als Rohheit. — Erstreckt sich die Vergleichung der Wesensförderungen weiter, wird die des Einzelnen mit der einer größeren Zahl von Personen zusammengehalten, und werden dann die Verhältnisse, die sich hieraus ergeben, in die Norm mit aufgenommen, so gelangen wir zu der Idee des Wohlwollens oder der Liebe. Doch ist der Begriff des Wohlwollens nicht (wie Herbart, da er nur die Willen, nicht die Zwecke vergleicht, dafürzuhalten genöthigt ist) in die Richtung unseres Willens auf die Befriedigung eines fremden Willens zu setzen, sondern in die Richtung unseres Willens auf des Anderen wahres Wohl, wenn dieses auch von ihm selbst verkannt und nicht gewollt wird. Indem wir die Zwecke vergleichen, ergiebt sich auch der Grund der Werthschätzung oder des Gefallens und Mißfallens. Das Werthvollere ist nichts anderes als dasjenige, was dem Wesen des Menschen in höherem Grade gemäß und förderlich ist. Die höhere oder geringere Wesensgemäßheit kündigt sich dem Bewußtseyn unmittelbar, und wenigstens in den elementaren Verhältnissen auf eine allgemein menschlich gleiche Weise und mit innerer Nothwendigkeit an, nämlich eben in den Gefühlen der Lust und Unlust, des Gefallens und Mißfallens. Für Herbart ist freilich diese Ansicht unmöglich; denn da er die Seele nicht als Entelechie in teleologischem Sinne, sondern als einfache, vermögen- und energielose Monade begreifen will, so kann bei ihm consequentermaßen auch nicht von Entwicklung und Wesensförderung die Rede seyn, mithin auch nicht von dem Gefühl als der unmittelbaren Offenbarung der Wesensförderung oder der Hemmung und Zerstörung. Es bleibt hier in der Herbartschen Psychologie, die sonst in die Strenge der Erklärung ihren Ruhm setzt, ein Rest des Unerklärten zurück. Aber grade diese theilweise Unzulänglichkeit der Theorie

zur Ableitung des thatsächlich Gegebenen weiset auf einen wesentlichen Mangel in der Grundansicht zurück.

Herbart's „Idee der inneren Freiheit" deutet auf ein neues Element hin, durch welches die Norm der Werthschätzung zu vervollständigen ist. Wir haben bisher nur die Güter, die schon vor aller Sittlichkeit oder Unsittlichkeit bestehen, in Vergleich gestellt und gefunden, daß ihr Werth sich nach einer gewissen Norm abstuft. Nun kann in Folge von Bedingungen, deren Erörterung der Psychologie anheimfällt, das wirkliche Werthschätzen und Wollen der einzelnen Personen mit dieser Norm einstimmig oder von ihr abweichend sich gestalten. Die der Norm entsprechende Richtung des Willens ist nun selbst ein Gut, und zwar nicht nur wegen ihrer Folgen, sondern auch an sich selbst als die richtige und gesunde Entwicklung der praktischen Seite unseres Wesens. In noch höherem Grade gilt dies von dem aus einer größeren Zahl gleichartiger Willensacte erwachsenden Charakter. Wir können den jener Norm gemäßen Willen und Charakter sittliche Güter nennen; für die übrigen, dem sittlichen Willen vorangehenden, und durch seine Thätigkeit auch immer wieder neu erzeugten Güter bietet sich dann als Gegensatz der Name: natürliche Güter dar, der jedoch die Verwahrung gegen das Mißverständniß nothwendig macht, als handele es sich dabei nur um sinnliche Güter und Genüsse, da er vielmehr der gegebenen Ableitung gemäß auch Geschicklichkeiten, Klugheit ꝛc. und selbst die reine Denkthätigkeit in sich begreift. Gleichwie nun auch im Staate die Aufrechterhaltung der gesetzlichen Ordnung, wiewohl sie nur der normgemäßen freien Entwicklung der Denk- und Thatkraft der Staatsglieder zu dienen bestimmt ist, doch selbst für ein höheres Gut angesehen werden muß, als irgend eine einzelne der durch sie ermöglichten Förderungen: so ist auch der sittliche Wille (den schon Plato mit der Verfassung des Idealstaates in Parallele stellt) im Vergleich mit einem jeden einzelnen unter den natürlichen Gütern (den geistigen nicht minder als den sinnlichen) entschieden als das höhere zu erachten. Durch diese Erweiterung der Norm erhalten nun auch die

beiden ersterwähnten Musterbegriffe eine Ergänzung und Vertiefung. Die Idee der Vollkommenheit nimmt nunmehr auch die Forderung eines sittlich guten Willens in sich auf (welche anfangs noch ausgeschlossen bleiben mußte, wenn wir nicht den Fehler der Cirkelerklärung begehen wollten), und ebenso die Idee der Liebe die Forderung der Sorge für das sittliche Wohl unserer Mitmenschen.

Die beiden letzten Musterbegriffe Herbarts, das Recht und die Vergeltung oder Billigkeit gehören nicht in ein und dieselbe Reihe mit den drei erstgenannten. Sie gehen nicht auf das bloße Verhältniß des Werthes der Güter, sondern setzen die ethische Norm, welche dieses Verhältniß bestimmt, bereits als vorhanden voraus, und resultiren erst aus der Rücksicht auf die Verwirklichung der durch dieselbe gesetzten Zwecke. An der Erreichung der Gesammtheit aller natürlichen und sittlichen Güter des Menschengeschlechts soll jeder Einzelne mitarbeiten. Die Kraft des Einzelnen reicht nicht von ferne für das Ganze dieses großen Werkes zu, wohl aber je nach ihrer individuellen Bestimmtheit für irgend einen einzelnen Theil desselben. Nun geht dahin die allgemeinste Forderung des Rechtes, daß ein Jeder denjenigen Theil der sittlichen Gesammtaufgabe der Menschheit vollführe, wozu seine individuelle Kraft und Lage ihn befähigt. Der Platonische Begriff der Gerechtigkeit fordert eben dies hinsichtlich der Gesammtaufgabe des Staates von einem jeden Stande und Bürger. Theilung der Arbeit, anfangs überwiegend im quantitativen, allmählich bei fortschreitender Entwicklung mehr und mehr auch im qualitativen Sinne, Eigenthum als Bedingung freier und geordneter Arbeit, Familiengemeinschaft, bürgerliche Vereinigung, diese Mittel der Verwirklichung der natürlichen und sittlichen Güter in der durch die ethische Norm bestimmten Abstufung ihres Werthes, sie alle werden durch das Recht im weiteren, idealen Sinne dieses Wortes gefordert. In die Sphäre dieses Begriffs fällt der Begriff des Rechtes im engeren, positiv-realen Sinne, d. i. der Inbegriff der gesetzlichen Bestimmungen zum Behuf der Verwirklichung der sittlichen Auf-

gaben. Wo das gesetzliche Recht in irgend einem besonderen Falle vermöge der eigenthümlichen Natur desselben Unrecht im idealen Sinne seyn würde, da hat jene Rectification des abstracten Gesetzes ihre Stelle, welche schon Aristoteles richtig erkannte, indem er das ἐπιεικές als ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου definirt (Nik. Eth. V., 14). Unsere Sprache bringt uns hierfür das Wort „Billigkeit" entgegnen, deren Begriff hiernach freilich mit dem der Vergeltung nicht zusammenfallen wird. Die Vergeltung hat ihr Wesen darin, das sittlich Gute, die Gesinnung (nur accidentell auch das natürlich Gute) durch äußere Zeichen der Anerkennung oder der Verwerfung zu fördern: durch Belohnung als eine der Bethätigung sittlicher Gesinnung dargebrachte Huldigung, und durch Verhängung der Strafe zur Sühne des beleidigten Rechtsbewußtseyns und Wiederherstellung der ihm gebührenden Ehre.

Diese Bestimmungen über das Wesen der Sittlichkeit und des Rechts (deren Anschluß an die von Beneke in seinen „Grundlinien der Sittenlehre" aufgestellten wir uns nicht zur Unehre rechnen) machen es möglich, nunmehr auch von dem Begriff der „praktischen Vernunft" eine Erklärung zu geben, die nicht auf einen bloßen Cirkel hinausläuft. Sie ist nicht ein ursprüngliches und selbstständiges Vermögen neben den übrigen, sondern nur das Bewußtseyn der ethischen Norm, oder (um auf die Grundbegriffe zurückzugehen) das Bewußtseyn der in dem Wesen des Menschen mit innerer Nothwendigkeit begründeten Rangordnung der Güter und Uebel, sofern dasselbe auf unsere Werthschätzung und unser Begehren, Wollen und Handeln einzuwirken vermag. Unter allen einzelnen Energieen des Menschen ist die Denkthätigkeit die höchste; noch höher aber steht das richtige Verhältniß zwischen allen den Thätigkeiten, die er für sich und Andere üben kann; in diesem Sinne kann man mit Recht der „praktischen Vernunft" und ihrer Bethätigung den Primat vor der „theoretischen Vernunft" zuerkennen. Auch mag man immer „die praktische Vernunft" als eins der Elemente unseres Wesens betrachten und ihre Bethätigung in die Reihe der Gü-

ter stellen, die aus unserem eigenen Wesen hervorgehen, wofern zugleich das Doppelte anerkannt wird: daß ihr Inhalt nur in dem Bewußtseyn des (formalen) Verhältnisses der Rangordnung der Güter besteht, und daß sie selbst nicht würde in dem Einzelnen entstehen können, ohne durch ein über die Förderung des eigenen Wesens hinausgehendes Streben bedingt zu seyn.

Wir finden demnach in der durch Herbart angebahnten Richtung die wahre Vermittlung zwischen der einseitig materialen und der einseitig formalen Grundlegung der Sittenlehre, und zugleich die Möglichkeit, die volle Strenge allgemeingültiger Gesetze mit der eingehendsten Rücksicht auf die individuelle Natur des besonderen Falles zu vereinigen. Wir meinen aber auch in dieser Grundlegung den wahrsten philosophischen Ausdruck des durch das Christenthum begründeten ethischen Bewußtseyns zu finden, und erlauben uns in dieser Beziehung einige Andeutungen beizufügen.

Die Gesammtheit der durch das sittliche Handeln zu verwirklichenden Zwecke entspricht dem, was die christlich religiöse Sprache unter dem „Reiche Gottes" versteht. Denn wenn zu jenen Zwecken theils die natürlichen Güter gehören, theils die Sittlichkeit des Willens selbst: so ist eben dieses Zweifache in der Idee des Reiches Gottes enthalten, sowohl wie es seinen Anfängen nach bereits als vorhanden, als auch, wie es in seiner Vollendung gedacht wird; denn diesem Reiche ist nach seinem neutestamentlichen Begriff mit der Sünde zugleich alles Elend fremd, Heiligkeit ist in ihm mit Glückseligkeit geeinigt. Demnach werden wir auch die Gemeinschaft zur Pflege der sittlichen Werthschätzung der Güter mit der Gemeinschaft der Glieder des Reiches Gottes für ein und dieselbe erkennen müssen. Es ist die Kirche im allgemeinsten Sinne des Wortes. Ihr steht ergänzend zur Seite die Gemeinschaft zur Verwirklichung der sittlichen Zwecke, d. i. die bürgerliche Gesellschaft, die insofern, als sie durch allgemeine Gesetze ihre Zwecke zu erreichen sucht, sich als staatliche Gemeinschaft darstellt. Da der Ver-

wirklichung der Zwecke die Setzung derselben bestimmend und beherrschend vorausgehen muß, so fordert der philosophische Gedanke, daß auch die allgemeine, „unsichtbare" Kirche die Herrschaft über jede bürgerliche Gesellschaft übe. Diese Herrschaft als eine innere ist freilich sehr verschieden von der Herrschaft einer einzelnen confessionellen Kirche und ihrer Vertreter über den Staat und die Staatsdiener, wozu das Mittelalter jenes ideale Verhältniß veräußerlichte. Die Kirche in ihrer realen Existenz und vollends bei confessioneller Spaltung ist nicht ohne äußere, „weltliche" Elemente, und so weit diese sich erstrecken, der Aufsicht des Staates und seiner Vertreter mit demselben Rechte unterworfen, mit welchem sie in religiösen Dingen jede Bevormundung durch den Staat abweisen darf. Ihre wahre Herrschaft über den Staat übt sie durch die Herrschaft über das Gemüth und den Willen der Staatsgenossen. Eine Trennung von Kirche und Staat in dem flachen, vulgären Sinne, daß beide mit einander nichts zu thun haben sollen, wäre absolut unsittlich. Denn eine bürgerliche Gesellschaft und ein Staat, die etwas anderes wollten, als die Zwecke verwirklichen, welche die (echte) Kirche, nach ihrem wahren Werthe schätzen lehrt, um ungestört durch solchen „Idealismus" für sich ihr Wesen zu treiben, würden einem Planeten gleichen, der es verschmähen wollte, fernerhin seine Sonne zu umkreisen. Dagegen ist die Trennung in dem Sinne einer sittlich-geistigen Theilung der Functionen, die ein einträchtiges Zusammenwirken einschließt, eine nothwendige Folge der christlichen Auffassung des Verhältnisses von Sittlichkeit und Recht. Das vorchristliche Alterthum weiß nicht die Norm der absoluten Werthschätzung der Güter von der Sphäre der Verwirklichung zu trennen, und so hat es auch keine Kirche neben und über dem Staat, sondern nur Staats- und Volksreligionen. Darum geht ihm der Mensch im Bürger auf. Der Handwerker, Tagelöhner, Sklave scheint ihm eine niedrigere Stufe der Sittlichkeit einzunehmen, als der Staatsmann und Philosoph. Das christliche Bewußtseyn dagegen schätzt die Würde des Menschen nach sei-

ner Gesinnung, die unter den verschiedensten äußeren Verhältnissen eine und dieselbe seyn kann; es weiß die sittlich religiöse Gleichheit aller derer, die, von der nämlichen Gesinnung beseelt, in Allem nach dem Reiche Gottes trachten, oder die all ihr Handeln auf den Einen Endzweck der Verwirklichung des sittlich Guten beziehen, mit der bürgerlichen Ungleichheit zu vereinigen, welche durch die von der individuellen Kraft und Lage abhängige Art und Sphäre der Mitarbeit an der Einen großen Gesammtaufgabe bedingt ist. Darum gilt auch in dem Verhältniß zu den Mitmenschen dem Alterthum die Gerechtigkeit als höchste Tugend, dem Christenthum die Liebe. Die Gerechtigkeit, nach der jedes Organ eines Ganzen seine eigenthümlichen Functionen üben soll, geht auf die Verwirklichung der allgemeinen sittlichen Zwecke in der Besonderheit der gegebenen Verhältnisse, die Liebe dagegen nur auf die absolute Werthschätzung, auf das Innere, die Gesinnung, und vermag darum auch weit über die Grenzen unseres Wirkens hinaus das gesammte Menschengeschlecht zu umfassen. Um nun aber die Idee des Reiches Gottes, die Grundlage der christlichen Ethik, wissenschaftlich zu begründen, bildet die strenge Unterscheidung zwischen Form und Inhalt des Wollens und Handelns eine wesentliche Bedingung. Ohne sie würde Kant zu seiner Idee eines Reiches der Zwecke (welche er selbst mit der des Reiches Gottes in Parallele stellt) nicht gelangt seyn; weder Aristoteles noch überhaupt irgend ein Philosoph des Alterthums hat sie zu gewinnen vermocht. An diese Idee knüpft sich dann wesentlich die tiefere Bedeutung des Begriffs der Gesinnung, und an diesen weiter die gesammte Gestalt der Ethik. So gebührt Kant die Anerkennung, daß er zuerst versucht hat, auch dem, was das christliche Moralbewußtseyn im Vergleich mit dem antiken Eigenthümliches hat, mittelst rein philosophischer Deduction in dem Systeme der Ethik eine Stätte zu bereiten. Nur in der näheren Bestimmung jener Form vermochte Kant noch nicht zu wissenschaftlicher Einsicht durchzudringen. Es blieb der nachkantischen Entwicklung der Ethik vorbehalten, an die Stelle der dem Inhalte des Willens

äußerlichen Form einer möglichen Allgemeinheit des Gesetzes die Norm des Werthes der zu erstrebenden Güter zu setzen.

Zur Religionsphilosophie.

Schließt die Philosophie den Glauben aus oder ein?

Von H. Ulrici.

Es ist eine Thatsache, die wir in unsern letzten beiden Artikeln zur Religionsphilosophie darzulegen gesucht haben, daß die Stellung, welche die Philosophie von Wolff bis auf Hegel, Schleiermacher, Herbart und die neueren Versuche eingenommen, eine vorurtheilsfreie, unbefangene Erforschung des Grundes und Wesens der Religion, und damit eine Religionsphilosophie unmöglich macht. Denn wir haben gesehen, wie in allen den betrachteten Systemen die Philosophie *von vornherein*, ohne nähere Untersuchung und Begründung, sich selbst in ihrem eigenen Wesen so gefaßt und gestellt hat, daß damit entweder die thatsächliche Selbstständigkeit der Religion begrifflich aufgehoben und die Religion von der Philosophie absorbirt, oder, was dasselbe ist, zum bloßen Complement und Anhängsel der Moral herabgesetzt wurde (Wolff, Kant, Fichte, Schelling, Hegel); oder aber ein Verhältniß beider gesetzt ward, nach welchem wiederum von vornherein die Philosophie entweder als principiell atheistisch der Religion gegenüberstehend, alle Wahrheit und Berechtigung derselben leugnen (Jacobi), oder doch darauf ausgehen mußte, den Inhalt der Religion, ihren Gottesbegriff, wesentlich umzugestalten (Schleiermacher — Herbart). Sonach aber hat die Philosophie, und zwar innerhalb ihres eigensten Gebietes, noch immer ein Problem vor sich, das sie nothwendig zu lösen suchen muß: das Wesen der Religion steht noch immer unergründet und unerklärt ihr gegenüber; sie kann es so nicht stehen lassen, ohne ihr eignes Wesen zu gefährden. Jacobi hat zwar das Verdienst, das Problem bereits klar und bestimmt aufgestellt zu haben:

seine ganze Philosophie ist in gewissem Sinne nur der Nachweis, daß das Problem noch nicht gelöst ist, und was seine Lösung fordert. Aber die Lösung selbst ist ihm so wenig als den folgenden Systemen gelungen.

Mit jener Stellung widersprechen nun aber die betrachteten Systeme sich selber und ihrem eignen Begriffe von der Philosophie. Denn sie alle behaupten einstimmig, daß die Philosophie Wissenschaft sey, auf wissenschaftlicher Forschung beruhe, und daß Vorurtheil und Befangenheit in vorgefaßten Meinungen dem Wesen der Wissenschaft widerstreiten. Dieß zu behaupten und doch irgend einem Objekte der Forschung gegenüber den Standpunkt des Vorurtheils einzunehmen, ist mindestens eine starke Inconsequenz. Oder würde man einem Naturforscher erlauben, einem Phänomen, dessen Grund und Wesen er erst zu untersuchen hat, vonvornherein die Selbstständigkeit abzusprechen und es für ein bloßes Moment oder Beiwerk irgend eines andern zu erklären? Würde man ihm gestatten, es vonvornherein für eine bloße Illusion auszugeben, seine Realität oder doch seine Erkennbarkeit zu leugnen, oder auch nur seinen wesentlichen Inhalt, seine Bedeutung, nach irgend einem vorausgesetzten Maaßstabe zu messen und zu modeln? — Gerade so aber verfuhr die Philosophie mit der Religion. Statt dieselbe, wie es die wissenschaftliche Forschung fordert, als Thatsache einfach hinzunehmen, und zwar als eine Thatsache, deren Existenz, weil sie eine Existenzform des menschlichen Geistes ist, das Wesen des menschlichen Geistes selbst und somit alle übrigen Existenzformen desselben, also auch die Wissenschaft mit bedingt, — statt die Religion in dieser einfachen Thatsächlichkeit zu fassen und Grund und Wesen derselben in möglichst objektiver Hingebung an die Sache zu erforschen, that die Philosophie, als wenn die einzige, wenigstens die allein berechtigte Existenzform des Geistes das Wissen und die Wissenschaft sey. Statt aus der offenkundigen Thatsache, daß Glauben und Religion vom Anbeginn der Geschichte der Menschheit bestanden haben und noch bestehen, den Schluß oder wenigstens die Vermuthung zu ziehen, die

Religion dürfe eben so wohl zum Wesen des menschlichen Geistes gehören und eben so viel Wahrheit und Berechtigung in sich tragen, als die Wissenschaft, die Kunst ꝛc., setzte die Philosophie vielmehr voraus, daß der Religion, weil sie nicht Philosophie sey, entweder alle Wahrheit und Selbstständigkeit abzusprechen, oder doch ihr Inhalt unter den Maaßstab der Philosophie zu stellen und von dieser ihr zuzumessen sey, was ihr von Wahrheit und Berechtigung zukommen dürfe.

Diese Tendenz der neueren Philosophie, die Religion unter ihre Botmäßigkeit zu bringen, war, wie wir keineswegs verkennen, die natürliche Folge jener oft despotischen Alleinherrschaft, welche die Religion bis zum 17ten und 18ten Jahrhundert hin über alle Gebiete des Geistes in Anspruch nahm. Der Uebergriff auf der einen Seite erzeugte den Uebergriff auf der andern; die Consequenzen jener Anmaßung, die mit zunehmender Bildung immer fühlbarer werdenden Fesseln, in welche die Religion und Kirche den Geist geschlagen, die Verfestigung ihres eignen Inhalts in ein lebloses, unantastbares System, womit der Glaube seine Beziehungen zum Leben verlor und in todtem Confessionalismus, Formalismus und Traditionalismus erstarrte, wendeten nicht nur den Geist der aufstrebenden Wissenschaft, sondern das Leben selbst, den Sinn und das Interesse der Völker von der Religion ab. Ihre völlige Niederlage im 18ten Jahrhundert hat die Religion und Kirche nicht dem feindlichen Verhalten der Philosophie, nicht den Angriffen von außen, sondern ihrer eignen Verirrung und Entartung, ihrer eignen falschen Stellung, in der sie, dem Leben entfremdet, die Verweltlichung des ganzen Geistes und Sinnes selbst hervorrief, zu verdanken: jene Feindschaft, jene Angriffe waren nur die Folgen dieser Verirrung, nicht die Ursachen, sondern die Wirkungen ihres Verfalls. Es ist sehr zu besorgen, daß dieselben Ursachen, dieselbe falsche Richtung, welche heutzutage die wieder zu Kraft und Ansehn gelangte Religion einschlägt, auf welche wenigstens die Stimmführer einzelner mächtiger Parteien sie hinzudrängen suchen, dieselben verderblichen Wirkungen haben werden.

Dieß kann uns jedoch nicht abhalten, sondern ist im Gegentheil ein Antrieb mehr, die Ansprüche der Philosophie auf das rechte Maaß zurückzuweisen: mit der Feststellung desselben wird sich zugleich auch das rechte Maaß ergeben, auf das die Religion ihre Ansprüche zu beschränken hat. Denn es leuchtet von selbst ein, daß die Untersuchung des Grundes und Wesens der Religion und damit des Verhältnisses derselben zur Philosophie eben so sehr das Wesen der Philosophie als der Religion betrifft. In die Untersuchung über den Glauben fällt nothwendig auch die Untersuchung über das Wissen und damit über Begriff und Wesen der Philosophie selbst.

Obwohl die neuere Philosophie in allen ihren Hauptrepräsentanten darauf ausging, den Begriff des Wissens im Sinne einer vernünftigen Erkenntniß und damit in seiner nicht bloß theoretischen, sondern zugleich praktischen, sittlichen Bedeutung gegen den Skepticismus, Sensualismus und Materialismus der Englisch-französischen Philosophie des 18ten Jahrhunderts sicher zu stellen und in sich selbst tiefer zu begründen, und obwohl ihr dieß, insbesondre nach der sittlichen Seite hin, auch in anerkennenswerthem Maaße gelungen ist (Vergl. H. Ritter: Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant); so hat sie doch die Frage nicht vollständig zu lösen vermocht, theils weil sie in Bezug auf den Inhalt von einer falschen Begriffsbestimmung des Wissens ausging, theils weil sie in Beziehung auf die Form den Begriff viel zu allgemein faßte und gänzlich übersah, daß es verschiedene Arten und Formen, oder wenn man lieber will, verschiedene Grade und Stufen des Wissens giebt, die wohl zu unterscheiden sind, wenn nicht die ganze Untersuchung in Verwirrung gerathen soll. Wir werden diese beiden Punkte in einem folgenden Artikel über den Unterschied von Glauben und Wissen näher erörtern. Die gegenwärtige Abhandlung hat nur die Aufgabe, darzuthun, daß die bisherigen Begriffsbestimmungen vom Wesen der Philosophie, auf denen jene falsche Stellung derselben zur Religion beruht, eben so unbegründet als mangelhaft sind, und daß der Grund davon in

dem Mangel an gründlicher Erforschung des Wesens der Vernunft und der Wissenschaft liegt.

Wie verschieden auch im Einzelnen der Begriff der Philosophie gefaßt worden, darin stimmen alle neueren Systeme überein, daß sie vernünftige Erkenntniß, allgemeine Wissenschaft, Wissenschaft der Wissenschaften ꝛc. sey. Nach Wolff ist sie wie alle Wissenschaft demonstrative Vernunfterkenntniß, d. h. aus gewissen und unwandelbaren Principien abgeleitetes Wissen. Wolff kennt keinen Unterschied zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften: als Wissenschaft ist sie mit letzteren identisch und der Unterschied fällt höchstens in den Umfang ihres Bereichs oder was dasselbe ist, in die Verschiedenheit der zu erforschenden Gegenstände. Daher die demonstrative, von der Mathematik entlehnte Methode, in der er sein System vorträgt; daher die Unbestimmtheit der Gränzen dieses Systems, das sowohl in das Gebiet der Naturwissenschaften, wie der Religion, der Politik ꝛc. übergreift oder doch, unbeschadet des Begriffs der Philosophie, übergreifen könnte. Aber die Frage, ob sich denn Alles demonstriren lasse und ob überhaupt ein demonstratives Vernunftwissen möglich sey, wirft Wolff gar nicht auf. Er stellt seine angeblich durch sich selbst evidenten oder allgemein anerkannten Axiome, Definitionen, Erklärungen ꝛc. auf, und demonstrirt aus ihnen, was sich von selbst versteht, weil es in den Erklärungen, Definitionen ꝛc. bereits implicite enthalten ist. Für die naive, unbefangene Auffassung eines Zeitalters, das in jugendlicher Kühnheit den ersten Kampf für die Rechte der Vernunft gegen alle Arten der Unvernunft, des Vorurtheils und Aberglaubens kämpfte und das an seine in jenen Axiomen ausgesprochenen Grundüberzeugungen festiglich glaubte, war diese Methode vollkommen genügend; wir dürfen uns daher nicht wundern, daß Wolffs Philosophie den allgemeinsten Anklang fand. Aber eben so klar ist, daß sie die Hauptfrage: woher die angebliche Gewißheit und Evidenz jener Axiome, Definitionen ꝛc., nur umging, und daß, da sich solche von selbst klare oder allgemein anerkannte Grundsätze in beliebiger Anzahl zur Begrün-

dung jeder beliebigen Ansicht aufstellen ließen, das daraus gewonnene Wissen in ein unlösbares Netz von Widersprüchen gerathen mußte, die eben so sehr dem Zweifel und Unglauben, als der Unvernunft, dem Vorurtheil und Aberglauben Thor und Thür öffneten. Die Wolffsche Voraussetzung einer autokratischen, unmittelbar ihrer selbst gewissen Vernunft, die kraft ihres legislatorischen Ansehns ihre Grundsätze nur einfach auszusprechen und die Folgerungen daraus zu ziehen brauche, um der allgemeinen Zustimmung sicher zu seyn, ist daher längst als ein bloßes Vorurtheil anerkannt. Die Philosophie hat längst eingesehen, daß sich nicht nur nicht Alles demonstriren lasse, sondern daß es vielmehr nur Eine rein demonstrative Wissenschaft gebe und geben könne, und daß daher alle übrigen Wissenschaften die Methode der reinen Mathematik nicht brauchen können und dürfen.

Kant war es bekanntermaßen vornehmlich, der diesen Dogmatismus der Vernunft, diesen Glauben an die Wahrheit ihrer doch nur von der subjektiven Ueberzeugung getragenen Aussprüche durch seine berühmte Kritik der reinen Vernunft erschütterte. Die Spitze seiner kritischen Untersuchung war indeß nicht bloß gegen den Wolffschen Dogmatismus, der im Allgemeinen einen idealistisch rationalistischen Charakter hat, sondern eben so sehr gegen den Skepticismus, Sensualismus und Materialismus der Englisch-französischen Philosophie gerichtet, die auf derselben dogmatistischen Grundlage, von den s. g. Thatsachen des Bewußtseyns aus, zu ganz entgegengesetzten Resultaten gelangt war. Ihm galt das, was man bis dahin für das Zeichen eines ächt philosophischen Geistes hielt, das Vertrauen auf das Licht der Vernunft und auf die Wahrheit unsrer in den Thatsachen der äußern und innern Erfahrung gegebenen Erkenntniß der Dinge, gerade für unphilosophisch. Ihm war die Philosophie nur dasjenige Wissen, was aus einer gründlichen Kritik der s. g. Vernunftwahrheiten und aus einer sorgfältigen Untersuchung der Quellen unsrer Erkenntniß, der Entstehung und Bildung unsres Wissens sich ergab: dieses Wissen, in systematische

Form gebracht, sollte bekanntlich den Schlußstein seines philosophischen Gebäudes, die eigentliche positive Wissenschaft bilden, die er indeß niemals aufgestellt hat.

Allein trotz dieser Proclamation der Kritik zur Grundlage und alleinigen Methode der philosophischen Forschung machte Kant dennoch eine sehr unkritische Voraussetzung. Ich meine nicht jene von ihm allerdings nicht näher begründete Annahme, die ihm seine einseitig idealistischen Nachfolger besonders zum Vorwurf gemacht haben, daß die äußern reellen Dinge, die Dinge-an-sich, unser Erkenntnißvermögen „zur Ausübung erwecken," indem sie „unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsre Verstandesthätigkeit in Bewegung setzen"; — diese Annahme einer Mitwirkung des reellen Seyns zur Erzeugung unserer Vorstellungen, wenn sie auch bei ihm rein dogmatistisch auftritt, rechtfertigt sich durch ihre innere Evidenz und ist seitdem vom Principe des Idealismus selbst aus erwiesen worden. Ich meine vielmehr die in der That durchaus ungerechtfertigte Voraussetzung einer dreifachen menschlichen Vernunft, einer höheren kritischen gegenüber der gemeinen dogmatistischen, die, wiederum in sich gespalten als reine (theoretische) und praktische Vernunft ausdrücklich von der kritischen unterschieden wird. In dieser Voraussetzung liegt der Keim zu jenem Apriorismus, jenem absoluten Idealismus, der in Fichte, Schelling und Hegel mit dem Anspruch auf absolutes Wissen und absolute Wahrheit hervortrat und zu dem Fichte überleitete, indem er von Kants eignen Principien aus die Mitwirkung des Dinges-an-sich zur Hervorbringung unseres Wissens beseitigte. Ja diese Voraussetzung stellt im Grunde, nur in andrer Form, den bekämpften Dogmatismus Wolffs wieder her: an die Stelle der dogmatistischen Vernunft, die bei Wolff den Primat in Theorie und Praxis führt, tritt nur die kritische, richterliche Obervernunft mit der ihr untergebenen doppelten Untervernunft. Denn jene höhere, „richterliche Vernunft," die in autokratischer Vollmacht die gemeine dogmatistische vor ihren Richterstuhl ladet, muß nicht nur mit

absoluter Selbstgewißheit, sondern auch mit dem vollen Inhalt der Wahrheit ausgestattet seyn, wenn ihren Aussprüchen jene höchste Geltung zukommen soll, die Kant ihnen beimißt. Sie kann ja über die Wahrheit nicht urtheilen, ohne selbst der Wahrheit ihrer Aussprüche gewiß zu seyn; sie kann keine bloß negative, die dogmatistische Wahrheit nur zerstörende oder beschneidende Thätigkeit seyn, weil eine solche Thätigkeit undenkbar ist und jede Negation vielmehr nothwendig ein Positives voraussetzt, an dem sie gesetzt ist und von dem aus sie wirkt; sie kann nur auf den Namen Vernunft Anspruch haben, sofern sie selbst einen vernünftigen Inhalt hat; sie muß mithin, wenn auch nicht die Wahrheit selbst in entwickelter, vollbewußter Gestalt, doch den Quell aller Wahrheit in sich tragen. In der Kritik der reinen Vernunft läßt sie Kant allerdings im Wesentlichen eine bloß negative Thätigkeit üben: dieses Bahn brechende Werk will aber zunächst nur den Boden säubern, der den neuen philosophischen Bau tragen soll. Anders schon verhält es sich mit der Kritik der praktischen Vernunft, in welcher die kritische Vernunft eine ganze Fülle von Wahrheiten und darunter dieselben Ideen, die sie dort verworfen hat, nicht nur anerkennt, sondern selbst entwickelt. Und in der Kritik der Urtheilskraft steht Kant selbst bereits hart an der Gränze jenes absoluten Idealismus des Wissens, den Fichte, Schelling und Hegel von seinen Prämissen aus durchführten.

Die Voraussetzung jener höheren richterlichen Vernunft neben der theoretischen und praktischen wie die ganze Unterscheidung aller drei von einander ist aber theils eine Anmaßung, theils eine Fiktion. In Wahrheit ist, wie schon bemerkt, Kants kritische Vernunft nichts andres als das reflektirende, untersuchende Selbst des Geistes, das, aus irgend einem Grunde in Zweifel an seinem unmittelbaren Wissen gerathen, sein Denken als sein Organ handhabend, sich selbst von allem seinen Erkennen und Wissen, seinem Glauben und Meinen, seinem Empfinden, Fühlen und Vorstellen, seinem Begehren, Wollen und Handeln unterscheidet und dieß Alles nach Form und Inhalt

zum Gegenstande seiner Untersuchung macht. In Wahrheit kann es nur Eine Vernunft geben, so gewiß die Wahrheit immer nur Eine und das Vernünftige nicht vom Vernünftigen unterschieden seyn oder gar mit ihm in Widerspruch stehen kann. Es ist daher eine doppelte Anmaßung, jenes forschende, reflektirende, kritisirende Selbst mit dem Namen einer höheren Vernunft zu beehren. Denn einerseits hat dieses Selbst an sich noch gar keinen Inhalt, sondern macht das dogmatistische, vermeintliche Wissen der Wahrheit nur zum Gegenstande seiner Untersuchung, um dadurch erst zu einem Inhalt zu gelangen; die Vernunft aber muß, wie bemerkt, einen vernünftigen Inhalt in sich tragen, wenn sie auf ihren Namen Anspruch machen will. Andrerseits ist mit dieser höheren Vernunft und dem Inhalte, den ihr die praktische Vernunft und die Urtheilskraft zuführen, der menschliche Geist in den selbst eigenen Besitz der Wahrheit gesetzt: er trägt sie in sich selbst, er bringt sie sich zum Bewußtseyn durch eigne Thätigkeit nach den eignen Gesetzen seines Wesens und die reellen Dinge wirken nur insofern mit, als sie diese Thätigkeit (das „Erkenntnißvermögen") sollicitiren („wekken"); er ist endlich der Richter über sie, indem er die ihm zum Bewußtseyn gekommene Wahrheit (der theoretischen und praktischen Vernunft) in eigner Machtvollkommenheit kritisirt, corrigirt, emendirt.

Man sieht wohl, wie Kant zu seiner Grundvoraussetzung kam. Gegen die Angriffe des Skepticismus und Sensualismus, gegen die Verwirrung und Widersprüche, in welche die dogmatistische Vernunft mit ihren sehr verschiedenartigen Ariomen und Folgerungen gerathen war, wollte er die Geltung der Vernunft, und damit Sittlichkeit und Religion retten. Darum unterschied er das Ding-an-sich von seiner Erscheinung, und suchte darzuthun, daß im Reich der Dinge-an-sich sehr wohl realiter bestehen könne, was in der Welt der Erscheinungen als eine Annahme „von nicht einmal erweislicher Möglichkeit" erscheine. Darum stellte er der dogmatistischen Vernunft die höhere richterliche gegenüber, die allem Dogmatis-

mus den Krieg erklärte und so den Schein philosophischer Unbefangenheit für sich hatte, die aber zugleich auch die Grundlagen des (Humeschen) Skepticismus und des Sensualismus kritisirte, und mit der jedenfalls wiederum die Vernunft an die Spitze der menschlichen Angelegenheiten berufen war. Es war diese auf die Unterscheidung von Ding- an- sich und Erscheinung gestützte Doppelstellung der Vernuft und das dadurch gewonnene Gesammtresultat, in welchem einerseits die Hauptforderungen des Sensualismus und Naturalismus: die Erfahrung als Grundlage all' unseres Wissens und die Causal-Nothwendigkeit als Herrscherin im Bereich der erscheinenden Welt, anerkannt waren, und doch zugleich unter Beseitigung alles dem gesunden Menschenverstande widerstrebenden mystischen Beiwerks die Grundlagen aller Sittlichkeit und Religion (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) sichergestellt schienen, — es war dieses durch jene Doppelstellung der Vernunft gewonnene Resultat, wodurch Kants Philosophie eine Ausbreitung und Popularität erlangte wie kein System vor und nach ihm.

Allein so befriedigend dieß Resultat in mancher Beziehung erscheinen mag, so kann doch die philosophische Kritik sich der Aufgabe nicht entziehen, zu untersuchen nicht nur ob das Resultat selbst legitimer Weise gewonnen ist, sondern auch ob die Prämissen, auf denen es ruht, haltbar sind. Kant selbst fordert dazu auf. Denn seine höhere, richterliche, kritisirende Vernunft, wenn sie ihren Beruf vollständig durchführen will, muß consequenter Weise, schließlich wenigstens, sich gegen sich selbst richten, und die kritische Frage beantworten, ob sie selbst und ihre Machtvollkommenheit vor der Kritik zu Recht bestehe oder nicht viemehr eine bloße dogmatische Voraussetzung sey. Diese Frage führt nothwendig zurück auf die Frage nach dem Wesen und Begriffe der menschlichen Vernunft überhaupt. Sie aber ist der Angelpunkt nicht nur der Kämpfe und Divergenzen der philosophischen Systeme von Descartes bis auf unsere Tage, sondern auch des Streites zwischen der Religion und Philosophie. Wie ein rother Faden zieht sich durch die Geschichte der

neueren Philosophie die Frage, ob die Wahrheit in einem ursprünglich im menschlichen Geiste bereit liegenden Vernunftinhalte, oder vielmehr in der durch die Sinne, die Reflexion ꝛc. vermittelten Erkenntniß seiner selbst und des reellen Daseyns bestehe. Die idealistischen Systeme stellen sich auf jene, die realistischen, sensualistischen, materialistischen auf diese Seite. Die Frage nimmt die verschiedensten Formen an, aber der Kernpunkt ist immer: wo liegt die Quelle der Wahrheit und worin besteht die menschliche Vernunft, oder was dasselbe ist: giebt es eine reine Vernunfterkenntniß und wie kommt dieselbe zu Stande. Merkwürdiger Weise wird die Vernunft selbst von keiner Seite geleugnet: selbst der decidirteste Materialismus und Naturalismus, Helvetius und das Système de la nature so gut wie Feuerbach und seine Anhänger, erkennen doch in den Naturgesetzen, in der Weltordnung, in den Normen des Rechts und der Sittlichkeit eine Art von Vernunft an; und sogar A. Schopenhauer mit seinem ausgesprochenen Pessimismus, nach dem die bestehende Welt die schlechteste von der Welt ist, verlegt die Vernunft aus der Objektivität nur in seine eignen Anschauungen von einer besseren Welt, denen gegenüber die bestehende sich in ihrer Nichtigkeit erweist. — Aber auch die Religion und Theologie hat sich allgemach dazu verstanden, ihren Inhalt nicht mehr für unvernünftig, sondern nur für übervernünftig zu erklären; auch sie erkennt die Vernunft an, und behauptet nur, daß die Vernunft nicht in Sachen der Religion zu entscheiden, sondern der göttlichen Offenbarung, dem Worte Gottes sich zu unterwerfen habe. Hier beginnt der Streit zwischen der Religion und der Philosophie. Es ist klar, daß das Uebervernünftige, wenn es nicht unvernünftig seyn soll, nur der Ausfluß einer höheren, über das menschliche Maaß hinausgehenden Vernunft seyn kann; und daß der Akt jener Unterwerfung der Vernunft unter das Wort Gottes, wenn er ein Akt der Vernunft und nicht ein unvernünftiges Gebahren seyn soll, nur stattfinden kann, sofern die Vernunft, an sich selbst irre geworden oder durch ihren eigenen Inhalt unbefriedigt, in dem Worte Gottes Gewißheit und Befriedigung findet, d. h.

sofern sie im Worte Gottes wiederum nur den Ausdruck einer höhern Vernunft, einer reineren, volleren Wahrheit, als sie selbst besitzt, anerkennt. Es ist andrerseits ebenso klar, daß, wenn es eine reine, absolute Vernunfterkenntniß giebt, welche der Mensch in sich selbst besitzt oder durch sich selbst sich zu erwerben fähig ist und welche die Philosophie nur zum Bewußtseyn zu bringen hat, d. h. wenn die Philosophie in idealistischer wie realistischer Fassung reiner Rationalismus ist, von einer Anerkenntniß der Religion seitens der Philosophie nicht die Rede seyn kann. Denn danach muß die Philosophie den Anspruch der Religion auf eine geoffenbarte höhere Wahrheit und Vernunft nothwendig zurückweisen, weil die menschliche Vernunft Alles, was von ihrem Inhalt verschieden ist — möchte es auch an sich der Ausfluß einer höheren Vernunft seyn — doch so gewiß nicht als vernünftig anerkennen kann, so gewiß der Mensch nicht über seine Natur hinauskann, oder was dasselbe ist, weil es in Wahrheit doch nur Eine Vernunft geben kann und die angeblich niedere Vernunft des Menschen, soweit ihr Inhalt vom Worte Gottes abweicht, den Namen der Vernunft nicht verdient. Es hilft auch nichts, von einer verdunkelten, durch die Sünde irre geführten Vernunft zu sprechen. Denn eine irre geführte, verdunkelte Vernunft, die in Folge dessen das Unvernünftige will oder für verünftig hält, ist in Wahrheit keine Vernunft. Es hilft eben so wenig, die Gebiete scheiden zu wollen und die Vernunft in allen weltlichen, irdischen, menschlichen Dingen gelten zu lassen, das Gebiet des Göttlichen dagegen der Religion und Offenbarung vorzubehalten. Denn eine solche Scheidung ist in Wahrheit unmöglich: so gewiß das Weltliche vom Göttlichen schlechthin bestimmt und bedingt ist, so gewiß ist einerseits die vernünftige Wahrheit keine, wenn sie dieser Bestimmung nicht gemäß ist, d. h. wenn sie das Göttliche nicht mit einschließt, und so gewiß kann andrerseits die religiöse Wahrheit nicht bloß auf das Wesen Gottes sich beschränken, weil auch sie keine ist, wenn die Idee der Welt ihrer Idee Gottes widerspricht.

Es ist hier nicht unsere Absicht, einen Versuch zur Schlichtung dieses Streits zu machen; wir wollen vielmehr zunächst nur untersuchen, ob die Ansprüche der Philosophie auf reine Vernunfterkenntniß, wie sie sie bisher vorgebracht hat, begründet sind. Da finden wir nun aber, daß nicht nur Wolff die Vernunft und die Demonstrirbarkeit ihres Inhalts, sondern auch Kant seine dreifach unterschiedene Vernunft so wie den Primat der praktischen über die theoretische und der höheren richterlichen über beide ohne Weiteres voraussetzt. Eben so erklärt Jakobi jene Gefühle der Dankbarkeit, Ehrfurcht ꝛc., in denen wir das Uebersinnliche, Göttliche vernehmen, ohne Weiteres für die Organe der Vernunft, ihre (durch den Verstand vollzogene) Erhebung zu Vorstellungen, Begriffen, Ideen für den Inhalt der Vernunft. Wir finden weiter, daß zwar Fichte den Kantischen Zwiespalt zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft, zwischen Wissen und Glauben löst; aber er löst ihn nur dadurch, daß er beide aufhebt, indem er das Wissen in die subjektive Selbstproduction der nothwendigen Vorstellungen und Begriffe verflüchtigt, den Glauben aber an das Daseyn der Welt als des Materials unserer Pflichterfüllung, wie an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum bloßen Producte des Uraktes des Willens macht, durch den wir uns erst zur Freiheit und damit zur Erkenntniß unsrer moralischen Wesenheit, unsrer Pflicht ꝛc. erheben, — d. h. indem er die Vernunft mit der bloß postulirten sittlichen Freiheit, ihren Inhalt mit der Wahrheit derjenigen Ideen, welche die Realität dieser Freiheit fordert, identificirt. Schelling und Hegel setzen mit dem absoluten Wissen natürlich auch voraus, daß darin zugleich alle Vernunft und Vernunfterkenntniß enthalten sey: die Vernunft kann ja zu ihrem Inhalt nichts Höheres als die absolute Wahrheit haben und das Wissen der absoluten Wahrheit ist selbst die absolute Vernunft, in welcher der Unterschied der theoretischen und praktischen Vernunft aufgehoben ist. Ja Hegel scheut sich nicht, als Consequenz seiner Grundanschauung auszusprechen: daß das Wirkliche auch vernünftig und das Vernünftige wirklich sey, d. h. daß

Alles was ist und geschieht, vernünftig sey, sofern es nothwendiges Moment in der (dialektischen) Selbstverwirklichung des absoluten Begriffs (Gottes) sey. — Schleiermacher läßt den Streit um die Vernunft fallen; er sagt nicht direkt, was ihr Inhalt, was vernünftig sey, sondern identificirt ohne Weiteres den geistigen Faktor alles Wissens, die Intelligenz, das Denken, mit der Vernunftthätigkeit; und aus seiner Grundanschauung vom Absoluten und dessen Beziehung zur Welt, vom Wissen und seinem Bildungsprocesse, vom Sittlichen und seiner Verwirklichung, ergiebt sich, daß ihm das Vernünftige als Resultat dieses Processes in dem Coicidenzpunkte liegt, in welchem das Geistige, Intellektuelle, Ethische zur Natur und umgekehrt die Natur zum Ausdrucke des Geistigen, Intellektuellen, Ethischen sich erhebt, — d. h. auch Schleiermacher setzt mit dem Verhältniß der Wechselwirkung von Gott und Welt, Geist und Natur, intellektuellem und organischem Faktor, die Vernunft als ein Glied dieses Verhältnisses, das Vernünftige als das Produkt dieser Wechselwirkung ohne Weiteres voraus. — Bei Herbart ist von Vernunft selten oder gar nicht die Rede: da er die Lehre von den menschlichen Geistesvermögen schlechthin verwirft, so kann er auch ein Vermögen der Vernunft nicht anerkennen. Aber jene Forderung, daß die Philosophie die Widersprüchen aus den „gegebenen Begriffen" wegzuschaffen habe, jene s. g. „ästhetischen Urtheile", welche das unmittelbare Wohlgefallen am Schönen und am (moralisch) Guten, das Mißfallen am Häßlichen und (moralisch) Schlechten ausdrücken und damit den Begriff des Schönen und Häßlichen, des Guten und Bösen feststellen, können doch nur Aussprüche und Forderungen dessen seyn, was man gewöhnlich die menschliche Vernunft zu nennen pflegt. Und da Herbart, trotz des Widerspruchs, der darin liegt, daß das Denken, welches die Wegschaffung der Widersprüche fordert, die gegebenen Begriffe und ihre Widersprüche selbst producirt, doch nicht nachweist, worauf jene Forderung sich stützt, da er ebenso wenig darthut, worin das Wohlgefallen am Guten und Schönen sich gründet, so werden wir

behaupten dürfen, daß auch er das, was gewöhnlich Vernunft heißt, bloß voraussetzt. — Auch neuerdings endlich behauptet man wohl, die Philosophie sey absoluter Rationalismus, System der Vernunfterkenntniß, und das Wahre (der Inhalt der Wissenschaft) sey auch das Vernünftige. Man strebt daher durch neue Erkenntnißtheorieen wie durch umfassende ethische Untersuchungen den Begriff der Vernunft zu gewinnen. Wir verkennen keineswegs den Werth, den diese Bestrebungen zum Theil haben; aber man beachtet dabei, wie es uns scheint, zu wenig, daß Erkenntniß und Vernunft keineswegs schlechthin identisch sind, und daß die Vernunft nicht bloß in den Principien und Manifestationen des sittlichen Lebens sich erschöpft.

So ist es denn nicht zu verwundern, daß über das Wesen der Vernunft und ihr Verhältniß zur Wissenschaft, zur Sittlichkeit und Religion die verschiedensten Ansichten herrschen. Man spricht noch immer von einer natürlichen und einer höheren erleuchteten Vernunft, von theoretischer und praktischer, erkennender und gebietender Vernunft, von Vernunftgesetzen und Vernunftforderungen; man findet Vernunft in der Mathematik, Vernunft in den empirisch erkannten Naturgesetzen und der natürlichen Ordnung der Dinge, Vernunft in den logischen Gesetzen und Normen des Denkens, aber auch Vernunft in den aprioriſchen Principien, Vorschriften und Anforderungen des Rechts und der Moral, in den Idealen der Sittlichkeit und der Kunst, in den Glaubenssätzen, Verheißungen und Hoffnungen der Religion; — während Andere von einer immanenten, selbständig wirkenden menschlichen Vernunft, von aprioriſchen Vernunftprincipien und Ideen, von Vernunftforderungen an den Inhalt des Rechts, der Moral, der Religion und Kunst, aus sehr verschiedenen Gründen nichts wissen wollen. Es entsteht daher nothwendig die Frage: ist es Eine und dieselbe Vernunft, die in den Gesetzen der Natur, in den Axiomen und Lehrsätzen der Mathematik, in den Normen der Logik sich kundgiebt und gleichermaßen die Principien des Rechts, die Ideale der Sittlichkeit und Kunst, die Glaubenssätze und Verheißungen

der Religion aufstellt? Und wenn es selbst ein Satz der Vernunft ist, daß es nur Eine Vernunft giebt und geben kann, wo liegt die innere Einheit zwischen jenen verschiedenen Aeußerungen ihres Wesens? Es entsteht damit nothwendig weiter die Frage, in welcher Weise participiren die verschiedenen Menschen an dieser Einen Vernunft, in welcher Gestalt kommt sie dem menschlichen Geiste zu? ist sie und ihr Inhalt ihm angeboren, oder gewinnt er die vernünftige Einsicht nur auf dem Wege der Erfahrung und des Nachdenkens? giebt es einen Vernunftinhalt, der unabhängig von aller Erkenntniß der gegebenen Wirklichkeit und also a priori feststeht, oder gründet sich alle vernünftige Einsicht doch nur auf die Erkenntniß wenn auch nicht der äußern sinnlichen Wirklichkeit, doch der Natur des menschlichen Geistes und des göttlichen Wesens? —

Wir brauchen diese Fragen nicht zu beantworten, um einzusehen, daß der Mensch, eben weil diese Frage erst noch zu beantworten sind, nicht im unmittelbaren Besitze vollkommener Vernunfterkenntniß ist. Denn mit diesem Besitze wäre nothwendig eben so unmittelbar die Antwort auf jene Fragen gegeben und somit die Aufwerfung derselben unmöglich. Steht aber dieses fest, so leuchtet von selbst ein, daß die Philosophie eine Anmaßung begeht, wenn sie sich für absoluten Rationalismus erklärt, wenn sie wähnt im alleinigen Besitze der Vernunft zu seyn, und an die übrigen Wissenschaften, an die Rechts- und Sittengesetzgebung, an die Religion und die Kunst die Forderung stellt, nach ihren Aussprüchen sich zu richten. Es ist vielmehr klar, daß so lange die obigen Fragen noch nicht definitiv beantwortet sind, es noch keineswegs feststeht, ob die philosophische Forschung der einzige Weg zum Ziele sey, oder ob nicht verschiedene Wege von verschiedenen Seiten her zur Gewinnung dessen führen, was als die Summe der Vernunfterkenntniß einer Nation, eines Zeitalters und schließlich der Menschheit sich herausstellt? so wie, ob nur dasjenige vernünftig zu nennen, was nach Grund und Zweck begreiflich erscheint, oder auch dasjenige, was in dieser Be-

ziehung zwar unbegreiflich, deſſen Wahrheit aber, deſſen Güte und Schönheit unmittelbar einleuchtet?

Will die Philoſophie etwas mehr ſeyn als bloße ſubjektive Meinung, will ſie den Charakter der Wiſſenſchaft und wiſſenſchaftlichen Forſchung ſich bewahren, ſo leuchtet ein, daß ſie ſich dieſen Unterſuchungen unmöglich entziehen kann. Dann aber leuchtet auch ein, daß erſt aus dem Reſultate derſelben ſich ergeben kann, welche Stellung ihr ſelbſt in Beziehung auf Vernunfterkenntniß gegenüber der Religion, der Sittlichkeit, der Kunſt, zukommt, und daß ſie mithin an ſich keineswegs den Glauben aus-, ſondern vielmehr inſofern einſchließt, als ſie eben erſt zu ermitteln hat, ob nicht auch die Religion und der Glaube eine Quelle vernünftiger Erkenntniß ſey, und ob überhaupt der Inhalt der Vernunft in der Form des Wiſſens (Begreifens) oder des Glaubens oder vielleicht in beiden den menſchlichen Geiſte zum Bewußtſeyn komme. Denn geſetzt die Unterſuchung ergäbe, daß dieſer Inhalt ſich nicht bis zu jenem Grade der Evidenz und Gewißheit erheben ließe, den der Begriff des Wiſſens fordert, daß alſo die Wahrheit der Vernunftideen und Vernunftforderungen ſich nicht wiſſen, ſondern nur glauben ließe, oder daß doch nur ein Theil derſelben in die Form des Wiſſens einginge, ein andrer Theil dagegen dem Glauben überlaſſen werden müßte, ſo würde nothwendig auch die Philoſophie an dieſe Wahrheit nur glauben können und nur dieſen Glauben möglichſt zu begründen ſuchen müſſen. Oder geſetzt, die Unterſuchung ergäbe, daß die Vernunft das Vermögen der Ideen ſey, der Ideen Gottes, der Freiheit und Unſterblichkeit, der Ideen des Wahren, Guten und Schönen, welche, in anſchauliche, objektive Geſtalt gebracht, zu den leitenden Idealen des menſchlichen Lebens, Erkennens und Wiſſens, Wollens und Handelns werden, daß alſo nur inſoweit Vernunft in der Natur und Menſchenwelt herrſche, ſoweit in den Naturgeſetzen und der natürlichen Ordnung der Dinge, in den Sitten und Inſtitutionen des menſchlichen Lebens, in der Mathematik und Logik jene Ideen ſich abſpiegeln, und ſoweit Verhältnißmäßigkeit, Ord-

nung und Regel, Symmetrie und Eurhythmie zur objektiven Gestalt jener Ideen nothwendig gehören; und gesetzt, es ergäbe sich weiter, daß dem menschlichen Geiste das Vermögen der Vernunft zwar von Natur zueigen wäre, daß aber ihr keimartiger Inhalt ihm nur unter Mitwirkung des objektiven reellen Seyns zum Bewußtseyn käme, und daß es nicht bloß die dadurch gewonnene Erkenntniß der Natur und seines eignen Wesens, sondern vornehmlich die Mitwirkung des göttlichen Geistes und somit eine offenbarende Thätigkeit Gottes wäre, durch die das Vernunftbewußtseyn geweckt würde und unter deren Einfluß es sich entwickelte in einem Processe, in welchem keine höhere Stufe erreicht werden könnte, bevor der Inhalt der vorhergehenden vollständig ausgebildet, objektivirt, durchlebt und damit das Bedürfniß eines höheren Inhalts entstanden und der Geist für eine neue göttliche Anregung empfänglich geworden wäre; — gesetzt dieß wären die Resultate der philosophischen Untersuchung, würde dann nicht die Religion, sofern sie im religiösen Gefühle zuerst die göttliche Offenbarung empfinge, gerade als eine der wesentlichsten Quellen der menschlichen Vernunfterkenntniß anzusehen seyn? Würde nicht die Philosophie die in der Form des Glaubens niedergelegte göttliche Offenbarung auch für sich anzunehmen, und nur danach zu streben haben, sie theils durch die Erforschung der Natur und des menschlichen Wesens zu ergänzen und näher zu begründen, theils von den eingedrungenen Irrthümern, von einseitiger Auffassung und beschränkter Auslegung, von falschen Folgerungen und fremdartigen Zusätzen zu säubern? Würde sie also nicht auch in diesem Falle den Glauben keineswegs aus-, sondern vielmehr einschließen? —

Wir behaupten, wie sich von selbst versteht, nicht, daß sich die Sache so verhalte, wir behaupten nur, daß sie sich so verhalten könnte, und daß daher der Anspruch der Philosophie auf den ausschließlichen Besitz reiner Vernunfterkenntniß und ihr bisheriges Verfahren gegen die Religion unbegründet ist.

Aehnlich fürchten wir, dürfte es ihr bei näherer Unter-

ſuchung mit ihrem Anſpruch auf Wiſſenſchaft, oder gar auf reine, abſolute Wiſſenſchaft ergehen.

Daß Wolff die Philoſophie als Wiſſenſchaft wie den Begriff der Wiſſenſchaft und ihre Form, die Demonſtration aus gewiſſen und unwandelbaren Principien, bloß vorausſetzte, bedarf keines Nachweiſes: er beginnt eben ohne Weiteres mit dieſer Behauptung und mit der Aufſtellung der angeblich durch ſie ſelbſt gewiſſen und evidenten Principien, Axiome und Definitionen, in denen das, was demonſtrirt werden ſoll, zugleich mit vorausgeſetzt iſt. — Kant, dieſem Dogmatismus gegenüber, reducirt den Begriff des Wiſſens auf die Erfahrung oder wenigſtens auf Gegenſtände und Sätze einer möglichen Erfahrung. Denn der Begriff des Wiſſens (das ihm mit der Erkenntniß in Eins zuſammenfällt) fordert die Objektivität ſeines Inhalts; Gegenſtände aber werden uns nur in und mittelſt der Erfahrung (Perception, Wahrnehmung, Anſchauung) gegeben. Obwohl dieſes Objektive in Wahrheit nur „Erſcheinung" iſt — weil nur unſere Sinnenaffektion, unſere Empfindung und Perception, alſo nur ein Subjektives, durch die ſubjektive Beſchaffenheit unſers Weſens bedingt, — ſo iſt doch dieſe Erſcheinung das Einzige, worin ein Reelles, das außer uns Daſeyende, das Ding-an-ſich, uns ſich kundgiebt. Obwohl daher unſer Wiſſen keineswegs behaupten kann, daß es von dem An-ſich der Dinge etwas wiſſe oder ſein Inhalt mit dieſem An-ſich übereinſtimme, ſo beginnt doch unſer Wiſſen nicht nur mit der Erfahrung (mit der „Erweckung unſers Erkenntnißvermögens durch Gegenſtände, die unſre Sinne rühren" ꝛc.), ſondern es iſt auch inſofern an die Erfahrung gebunden, als es ſich nothwendig auf das durch ſie gegebene Objektive wenigſtens beziehen muß, wenn es auf den Namen des Wiſſens, auf Objektivität ſeines Inhalts Anſpruch haben will. Kants ganze Unterſuchung in der Kritik der reinen Vernunft dreht ſich daher nur um die Frage, wie es möglich ſey, daß in dieſem durchaus von der Erfahrung bedingten Wiſſen doch Sätze (Urtheile) vorkommen können, welche wie die Axiome und Lehrſätze der Mathematik, die unmittelbare Ge-

wißheit ihrer schlechthin allgemeinen und nothwendigen objektiven Gültigkeit in sich tragen, obwohl doch in der Erfahrung schlechterdings nichts Allgemeines und Nothwendiges vorkomme. Dieß ist der Sinn seiner bekannten Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, mit deren Beantwortung die Kritik d. r. V. sich beschäftigt. Indem nun aber Kant jene aprioriſchen, nothwendigen und allgemeingültigen Sätze als einen Theil unsers Wissens gelten läßt und nur zeigen will, wie sie, obwohl nicht aus der Erfahrung stammend, doch ein Theil unsers Wissens seyn können, setzt er offenbar in dem Begriffe des Wissens ein zweites Moment voraus. Forderte dieser Begriff zunächst nur die Objektivität des gewußten Inhalts, weshalb das Wissen von der Erfahrung ausgehen und abhängen sollte, so wird jetzt vorausgesetzt, daß auch die Gewißheit und Evidenz eines Gedachten demselben den Anspruch auf den Namen des Wissens gebe. Denn nur weil jene Sätze die Gewißheit der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit ihres Inhalts bei sich führen, werden sie zum Inhalt unsers Wissens gerechnet, und wird demgemäß die Frage aufgeworfen, wie sie ein solcher seyn können, obwohl doch die Erfahrung nichts von Nothwendigkeit und Allgemeinheit weiß. Ob es Kant gelungen, die beiden Gegensätze der erscheinenden Objektivität (Erfahrung) und der Nothwendigkeit und Allgemeinheit im Begriffe des Wissens zu vermitteln, kann hier dahingestellt bleiben. Es fragt sich nur, ob sein Begriff des Wissens selbst haltbar ist. Das aber wird sogleich sehr zweifelhaft, wenn wir sehen, daß er jene Gegensätze als die beiden Hauptmomente desselben ohne Weiteres voraussetzt. Es ist ihm eben nur eine Thatsache des Bewußtseyns, also der (inneren) Erfahrung, daß „alle unsere Erkenntniß von der Erfahrung anfange"; und ebenso ist es ihm Thatsache, daß in allen Wissenschaften wie im gemeinen Bewußtseyn Sätze mit der Gewißheit ihrer Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit vorkommen. Diese als unzweifelhaft vorausgesetzten Thatsachen sollen selbst allgemeine Gültigkeit haben: alle unsere Erkenntniß, bei jedem Menschen, also die menschliche Erkenntniß

überhaupt soll von der Erfahrung anfangen, und in allen Wissenschaften, in jedem menschlichen Bewußtseyn sollen Sätze der gedachten Art vorkommen. Das aber widerspricht Kant's eigner Definition vom Wesen der Erfahrung. Lehrt uns, wie Kant selbst sagt, die Erfahrung nur, daß etwas so oder so beschaffen sey, nicht aber daß es nicht anders seyn könne oder daß es immer und überall so sey, so kann uns auch keine Thatsache des Bewußtseyns, keine Erfahrung lehren, daß die menschliche Erkenntniß stets und überall mit der Erfahrung anfange und daß in jedem Bewußtseyn und in allen Wissenschaften Sätze von allgemeiner Gültigkeit und Nothwendigkeit vorkommen. Sollten aber beide Thatsachen a priori feststehen und also zu den eben genannten Sätzen selbst gehören, so tritt derselbe Widerspruch, nur nach der andern Seite hin hervor. Denn Kant behauptet ausdrücklich, daß durch rein aprioriſche Sätze schlechthin nichts über das reale thatsächliche Daseyn ausgesagt werden könne. Mithin kann auch kein aprioriſcher Satz behaupten, daß in Wirklichkeit und Wahrheit alle menschliche Erkenntniß mit der Erfahrung anfange und in jedem menschlichen Bewußtseyn Sätze von allgemeiner Gültigkeit und Nothwendigkeit vorkommen. Die beiden Momente, die nach Kant's Voraussetzung in ihrer Vermittelung oder gegenseitigen Bezüglichkeit auf einander den Begriff des Wissens constituiren, können mithin nach seinen eignen Behauptungen als Thatsachen nicht aprioriſch (von allgemeiner Geltung) und als aprioriſch nicht Thatsachen seyn, — d. h. der auf ihnen ruhende und mit ihnen vorausgesetzte Begriff des Wissens schwebt völlig in der Luft. — Eben so offenbar ist es eine unbegründete und seinen eignen Prämissen widersprechende Behauptung, daß uns nur durch die Erfahrung im engern Sinne, durch die sinnliche Empfindung und Perception „Gegenstände gegeben werden". Das Bewußtseyn, das ich von meinen geistigen Zuständen und Thätigkeiten habe, auf das Kant sich fortwährend selbst beruft, beweist, daß es auch eine geistige Erfahrung, eine unmittelbar geistige Perception giebt, durch die uns ebenfalls „Gegenstände gegeben werden."

Kann ich aber sonach von meinem geistigen Seyn und Thun eine (wenn auch nur im Kantischen Sinne) objektive Vorstellung gewinnen, so muß nothwendig die Frage offen gelassen werden, ob ich nicht auf demselben Wege auch von dem Seyn und Wirken andrer geistigen Wesen Kunde erhalten könne. Die vorausgesetzte Beschränkung unsers Wissens auf Gegenstände einer nur sinnlichen Erfahrung ist mithin unbegründet. Jedenfalls ist es wiederum ein Widerspruch gegen Kants eigne Prämissen, wenn es eine Thatsache der Erfahrung oder resp. ein aprioriſcher Satz seyn soll, daß bei allen Menschen die Erkenntniß (das objektive Wissen) nur auf solche durch die sinnliche Erfahrung gegebene Gegenstände sich erstrecke. Aehnlich verhält es sich mit seiner Behauptung, daß der objektive Inhalt unseres Wissens nicht das An-sich-seyn der Dinge, sondern nur ihr Für-uns-seyn, ihre Erscheinung ausdrücke* und diese Erscheinung dem An-sich nicht entspreche. Wir müssen wiederum fragen, woher die Allgemeingültigkeit dieser Behauptung? Die Erfahrung selbst kann uns doch nicht lehren, daß alle Erfahrung stets und überall nur die Kunde von der Erscheinung der Dinge uns zuführe, und noch weniger, daß diese Erscheinung stets und überall vom An-sich der Dinge verschieden sey. A priori aber kann nach Kant durchaus nicht festgestellt werden, wie es raliter und thatsächlich um unsre Erfahrung stehe; und selbst angenommen, dieß wäre möglich, so hat doch Kant nicht den geringsten Grund angeführt, warum es a priori feststehen soll, daß unsere empirische Erkenntniß dem An-sich der Dinge nicht entspreche. Es ist endlich ein offenkundiger Mangel der Kantischen Untersuchung, daß sie gar nicht fragt, worauf denn die Gewißheit von der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit jener (aprioriſchen) Sätze beruhe. Kant setzt sie ohne Weiteres voraus, ohne auch nur zu sagen, worin der Begriff der Gewißheit bestehe oder wodurch ein gewisser Satz von einem ungewissen sich unterscheide. Und doch ist es nur die Gewißheit, die jenen Sätzen anhaftet, um deretwillen er dieselben in Betracht zieht; es ist nur die — freilich bloß vorausgesetzte — Gewißheit, durch die alle seine Prä-

missen eine wissenschaftliche Bedeutung haben können und zu Prämissen einer philosophischen Untersuchung geeignet sind. Ja seine Hauptfrage, wie sind synthetische Ursachen a priori möglich, läßt sich offenbar nur gründlich beantworten, wenn wir wissen, woher denn die Gewißheit von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit solcher Urtheile rührt. Denn nur durch diese Gewißheit haben sie selbst einen Werth und ist jene Frage der Beantwortung werth; diese Gewißheit wird auch der Grund und Ursprung der Urtheile selbst seyn oder doch mit letzterem zusammenhängen, und nur in ihrem Grunde und Ursprunge kann ihre Bezüglichkeit und Geltung auf Gegenstände der Erfahrung liegen: — sonst ist diese Geltung nothwendig unbegründet.

Können wir sonach nicht behaupten, daß Kant seinen Begriff des Wissens und den darauf gestützten Anspruch der Philosophie auf Wissenschaft wohl begründet habe, so läßt sich dieß noch weniger von Jakobi sagen. Wie Kant im Grunde nur voraussetzt, daß wir durch die Erfahrung bloß von der Erscheinung der Dinge Kunde erhalten und diese dem An-sich nicht entspreche, so behauptet Jacobi ohne allen Grund, daß im Gegentheil die (sinnliche) Erfahrung eine wirkliche Wahr-nehmung, eine Erfassung des An-sich der Dinge sey. Und wie Kant im Grunde ohne Grund leugnet, daß wir von einem Ueber- oder Unsinnlichen durch unmittelbare geistige Perception etwas erfahren können, so behauptet Jacobi wiederum ohne Grund das Gegentheil und erklärt die Gefühle der Verehrung, Bewunderung ꝛc. für die den sinnlichen Empfindungen entsprechenden Affektionen des Geistes, in denen wir das Uebersinnliche (Göttliche) vernehmen. Wie endlich Kant den Begriff des Wissens willkührlich auf die Gegenstände der von ihm so eng begränzten Erfahrung einschränkt und die Ideen Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit seinem s. g. Vernunftglauben zuweist, so scheidet auch Jacobi völlig willkührlich beide Gebiete von einander, indem er die auf die sinnlichen Empfindungen gegründete Erkenntniß Wissen, die auf die Geistesgefühle basirte Glauben nennt und jede Verbindung zwischen beiden schlechtweg leugnet.

Diesem unbegründeten Dualismus gegenüber beginnt die Philosophie mit Fichte den ausschließlichen Monismus des Wissens geltend zu machen. Nach Fichte soll die Philosophie Wissenschaftslehre und nichts als Wissenschaftslehre seyn. Und gewiß, wenn es ein Wissen und eine Wissenschaft giebt, so fordert eben diese Wissenschaft, welcher Art sie auch sey, daß wenigstens danach getrachtet werde, auch eine wissenschaftliche Lehre (Erkenntniß) vom Wissen und der Wissenschaft selbst zu gewinnen. Allein diesem Streben geht nothwendig die Frage voraus, ob es ein Wissen gebe, oder wenigstens, was unter dem Wissen, das sich der Mensch thatsächlich beilegt, zu verstehen sey. Fichte läßt sich auf diese Frage nicht ein: er zeigt nur, daß, wenn es Wissenschaft im wahren Sinne des Worts (vollendete Wissenschaft) geben solle, dieselbe eine strenge Systematisirung ihres gesammten Inhalts, und eine solche Systematisirung die Ableitung alles Inhalts von Einem Grundprincipe fordere; dieses Princip, diese Ableitung will er darlegen. Das Wissen selbst identificirt er ohne Weiteres mit dem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn. Dazu ist er zwar insofern berechtigt, als ein Wissen ohne Bewußtseyn undenkbar, und im Bewußtseyn, wie schon das Wort selbst besagt, ein Wissen nothwendig mit gesetzt ist; ja es ist vollkommen wahr, was Fichte nicht oft genug einschärfen kann, daß wir mit all' unserm Wissen und Erkennen, Glauben und Meinen, Fragen und Zweifeln niemals aus unserm Bewußtseyn und über dessen Inhalt hinauskommen. Aber wenn auch das Wissen ein Inhalt des Bewußtseyns ist, so ist doch darum nicht aller Inhalt desselben ein Wissen im engern Sinne. Dieß erkennt auch Fichte an, und beschränkt demgemäß den Begriff des Wissens auf diejenigen Vorstellungen und resp. Begriffe, die er als die nothwendigen Produkte unseres Denenks oder „Thathandlungen" unseres Ichs (Bewußtseyns) von den willkührlichen, spontanen unterscheidet. Seine ganze Wissenschaftslehre dreht sich dann um den Versuch, den Inhalt und Ursprung dieser nothwendigen Vorstellungen darzulegen. Nach ihm also unterscheidet sich das Wissen nur durch diesen Charakter der

Nothwendigkeit von allem andern Inhalt des Bewußtseyns, von allen übrigen Formen des Denkens; das Kriterium der Objektivität des Gewußten oder der ſ. g. Uebereinſtimmung mit dem reellen Seyn, ja die Beziehung des Wiſſens auf ein Seyn läßt er gänzlich fallen *). Allein Fichte überſieht, daß auch der Glaube Anſpruch auf Erkenntniß und auf den Charakter der Nothwendigkeit ſeines Inhalts macht. Fichte vergißt insbeſondere nachzuweiſen, wie es überhaupt möglich ſey, daß von demſelben Ich in freier, ſelbſtſtändiger Thätigkeit nothwendige und willkührliche Vorſtellungen producirt werden können; er vermag den Widerſpruch nicht zu löſen, der darin liegt, daß das Ich nur ſeine willkührlichen Vorſtellungen beliebig haben oder nicht haben, beliebig ändern, umgeſtalten, verwerfen und wiederaufnehmen können, über ſeine nothwendigen (objektiven) Vorſtellungen dagegen ſchlechterdings keine Macht haben ſoll, obwohl es doch dieſe wie jene ſpontan, ſelbſtſtändig durch und aus ſich ſelbſt erzeugt; kurz er geht dem eingeführten Begriffe der Denknothwendigkeit nicht auf den Grund, er unterſucht und beſtimmt denſelben nicht näher, und überſieht daher, daß der Gedanke der Nothwendigkeit im Gegenſatz zur Willkühr und Spontaneität unabweislich das Moment eines innern oder äußern Zwanges involvirt, und daß ein ſolcher Zwang mit einer rein ſpontanen, ſelbſtändigen Thätigkeit unverträglich iſt. Außerdem bemüht er ſich vergebens, zu erklären, wie das gemeine Bewußtſeyn zu der Ueberzeugung kommen könne, daß der Inhalt ſeines Wiſſens mit dem reellen Seyn äußerer Gegenſtände übereinſtimme oder wenigſtens auf ſolche Gegenſtände ſich beziehe. Er bemüht ſich vergebens, von ſeinen Prämiſſen aus die Verſchiedenheit nicht bloß der Meinungen und Anſichten, ſondern auch der wiſſenſchaftlichen Urtheile und Theorien zu erklären, und das Wiſſen, dem er den Charakter der Objektivität geraubt, vor dem nihiliſtiſchen Subjektivismus der perſönlichen Ueberzeugung oder

*) Erſt ſpäter in der ſ. g. zweiten Geſtalt ſeines Syſtems behauptet er dieſe Beziehung, aber nur auf das reine, abſolute, übrigens ganz unbeſtimmbare Seyn.

der ſ. g. Thatſachen des Bewußtſeyns — auf die in Wahrheit ſeine Prämiſſen ſich gründen — zu retten. Endlich hat ſeine Philoſophie offenbar ihren Zweck nicht erreicht. Denn es iſt von dieſer Wiſſenſchaftslehre aus ſchlechterdings nicht einzuſehen, wie die verſchiedenen Wiſſenſchaften entſtehen, ſich in der hiſtoriſch gegebenen Weiſe entwickeln und zu ihrem gegenwärtigen Inhalte gelangen konnten.

Schelling, der Begründer der abſoluten Philoſophie als der abſoluten Wiſſenſchaft vom Abſoluten, ſucht den Fichteſchen Subjektivismus zu durchbrechen, ohne den Monismus des Wiſſens und ſeines Princips aufzugeben, indem er das Moment der Objektivität in den Begriff des Wiſſens wieder aufnimmt, und dieſen Begriff ſelbſt, aber in ſeiner Vollkommenheit und Vollſtändigkeit (Abſolutheit) an die Spitze des Syſtems ſtellt. Er behauptet, auch der entſchiedenſte Skeptiker, indem er das Wiſſen leugne, gebe doch damit implicite zu, daß er wenigſtens den Begriff des Wiſſens habe: ſonſt könne er offenbar dem Menſchen das Wiſſen nicht abſprechen. Dieſe Behauptung iſt zwar falſch: der Skeptiker beſtreitet oder bezweifelt vielmehr nur, daß dasjenige, was ſein Gegner Wiſſen genannt und dem Menſchen beigelegt hat, letzterem wirklich zukomme, worin noch keineswegs liegt, daß er die gegneriſche Begriffsbeſtimmung als wahr und richtig anerkennt. Dennoch rechtfertigt Schelling durch jene Bemerkung allein die Verweiſung des Begriffs des Wiſſens an die Spitze des Syſtems (des transſcendentalen Idealismus) wie die Definition, die er von dieſem Begriffe giebt. Danach ſoll alles Wiſſen auf der Uebereinſtimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven beruhen: denn man wiſſe nur das Wahre, die Wahrheit aber werde allgemein in die Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden geſetzt. Anfänglich bemüht ſich Schelling noch, ausdrücklich nachzuweiſen, wie dieſe Uebereinſtimmung möglich ſey, und zwar ſoll das Syſtem des transſcendentalen Idealismus vom Subjektiven aus darthun, „wie zu ihm ein Objektives hinzukomme das mit ihm übereinſtimmt", die Naturphiloſophie umgekehrt vom Objektiven aus, „wie zu

ihm ein Subjektives, zur Natur ein Intelligentes hinzukomme oder wie die Natur dazu komme vorgestellt zu werden". Später indeß läßt Schelling dies Unternehmen fallen — das in gewissem Sinne Hegel wiederaufnahm — und begnügt sich meist, den Begriff der Philosophie als „einer absoluten Wissenschaft" oder den Begriff der Wahrheit als „der ewig sich selbst gleichen, schlechthin gewissen, absoluten Erkenntniß", die keine Verworrenheit, keine Unklarheit, keine untergeordnete Gewißheit vertrage, vorauszusetzen, und von dieser Voraussetzung aus nicht nur jene Uebereinstimmung, sondern sogar eine ihr zu Grunde liegende absolute Indifferenz (Identität) des Subjektiven und Objektiven, Idealen und Realen ꝛc., d. h. das Seyn und die Idee des Absoluten, zu postuliren. Um diese Idee dreht sich von da ab seine ganze Philosophie: zu ihr will er hinführen, sie will er darlegen, von ihr aus will er die erscheinende Gegensätzlichkeit des Subjektiven und Objektiven, Idealen und Realen, Endlichen und Unendlichen erklären, — d. h. die Philosophie ist ihm eben von vornherein absolute Wissenschaft, absolute Erkenntniß des Absoluten, die zwar an sich nur die Selbsterkenntniß des Absoluten selbst seyn könne, zu der aber der Philosoph mittelst eines „absoluten Erkenntnißaktes", dessen Form die intellektuelle Anschauung sey, sich zu erheben habe.

Daß Hegel die Intentionen Schellings nur aufnahm und ursprünglich nur darauf ausging, die genialen Apperçüs Schellings in wissenschaftliche Form zu bringen, ist eine anerkannte Thatsache. Er verwarf im Grunde nur die „intellektuelle Anschauung", jene Behauptung eines „absoluten Erkenntnißaktes", zu dem nur der Philosoph vermöge seines philosophischen Genies sich zu erheben im Stande sey. Er wollte zeigen, daß vielmehr kraft einer innern Nothwendigkeit das menschliche Wissen (Bewußtseyn) überhaupt sich zum absoluten Wissen entwickele, und daß dieses Wissen seinem Inhalt nach das Wissen Gottes von sich selbst im Wissen des Menschen von Gott, seiner Form nach absoluter Proceß, d. h. der dialektisch sich selbst entwickelnde Begriff sey, der in seiner Vollendung als der absolute Begriff

des Absoluten mit dem Inhalte des Wissens zu absoluter Identität zusammenfalle. Eben dieß darzuthun, ist nach Hegel die Aufgabe und der Inhalt der Philosophie; eben darin erweist sie sich selbst als die absolute Wissenschaft. —

Wir wollen nicht von Neuem zeigen, wie unhaltbar die Prämissen sind, von denen aus Schelling zur Idee des Absoluten „hinführen" will. Wir wollen nicht wiederholt darlegen, welche Verdrehungen und Erschleichungen sich Hegel zu Schulden kommen läßt um sein Ziel zu erreichen. Es ist dieß nachgerade so oft und klar von den verschiedensten Seiten her erwiesen worden, daß, wer sehen *will*, keine neuen Argumente bedarf. Wir wollen vielmehr (mit H. Ritter) anerkennen, daß die absolute Philosophie in den Systemen Fichtes, Schellings und Hegels sich daß Verdienst erworben hat, in jenem Begriffe des Wissens und seiner Entwickelung das *Ideal* der Wissenschaft in einer Vollständigkeit und Bestimmtheit aufgestellt zu haben wie bis dahin noch nie geschehen. Aber um so stärker müssen wir hervorheben, daß es eine unverzeihliche Verwechselung der Begriffe ist, das Ideal ohne Weiteres mit der Realität zu identificiren, und jenes nach Form und Inhalt absolute Wissen, das eben nur das dem menschlichen Geiste vorschwebende Ideal ist, dem Menschen selbst als seinen reellen Besitz beizulegen. Das heißt eben nur den menschlichen Geist ohne Weiteres mit dem göttlichen identificiren, und ergiebt jenen Pantheismus oder vielmehr Anthropotheismus, auf den die absolute Philosophie überall hinausläuft. Denn Gott ist seiner Wesensbestimmung nach eben selbst nur das absolute Ideal, der Inbegriff aller wesentlichen und geistigen, intellectuellen wie ethischen Vollkommenheit. Diese Verwechselung der Begriffe ist um so gefährlicher und für die Philosophie selbst nachtheiliger, je verletzender die Anmaßung ist, die aus ihr folgt, und je scheinbarer die Trugschlüsse sind, auf die sie sich gründet. Wir machen daher darauf aufmerksam, daß nicht bloß die Art und Weise, wie Schelling und Hegel darzuthun suchen, daß wenn es überhaupt ein Wissen gebe, die Philosophie als die „absolute" Wis-

ſenſchaft anzuerkennen ſey, logiſch unhaltbar iſt (vergl. Princip der Philoſophie I, 571 ff. 681 ff.), ſondern daß es nicht minder ein Trugſchluß iſt, wenn man neuerdings wieder behauptet hat, die Philoſophie ſey nothwendig abſoluter Rationalismus, abſolute Vernunftwiſſenſchaft, und ihr Gegenſtand nur das Abſolute als die Weſenseinheit und ewige Ordnung des Univerſums, weil die wahre Erkenntniß nicht unklar, verworren, nur auf Einzelnes gerichtet ſeyn könne, indem nichts Einzelnes ſich wahrhaft erkennen laſſe, ohne alle ſeine Beziehungen, Verhältniſſe ꝛc., d. h. ohne alles Einzelne in ſeinem Grunde und Weſen und Zuſammenhange zu erkennen. Es liegt hierin dieſelbe Verwechſelung der Begriffe, dieſelbe Identificirung von Idealität (Vollkommenheit) und Realität. Soll eine unvollkommene, relative Erkenntniß ſchlechthin keine ſeyn, ſo folgt, daß auch ein unvollkommnes, bedingtes Weſen kein Weſen ſey. Aber es iſt klar, daß die Begriffe: Exiſtenz, Realität, Weſen, keineswegs den Begriff der (abſoluten) Vollkommenheit einſchließen, daß vielmehr mit der Verſchiedenheit des Weſens und der Exiſtenz nothwendig verſchiedene Grade der Vollkommenheit der Eigenſchaften und Vermögen geſetzt ſind, ja daß die abſolute Vollkommenheit in keiner Beziehung denkbar iſt ohne ſie von einer bedingten, relativen Vollkommenheit und damit von relativer Unvollkommenheit zu unterſcheiden.

Schleiermacher, obwohl im Allgemeinen auf die Intentionen der abſoluten Philoſophie eingehend, erkennt doch mit richtiger Einſicht, daß jenes Ideal und der abſolute Idealismus des Wiſſens eben nur ein Ideal iſt. Er ſucht daher zwar einerſeits (mit Schelling) vom Begriffe des Wiſſens aus hinzuführen zu der Annahme einer urſprünglichen Einheit des Seyns und Denkens, des Reellen und Ideellen, als der nothwendigen Grundvorausſetzung alles Wiſſens, d. h. zur Idee des Abſoluten; andrerſeits aber läßt er alles reelle Wiſſen, das ganze Syſtem der Philoſophie nach Form und Inhalt, nur entſtehen aus dem vorausgeſetzten perennirenden Proceſſe der Vermittelung von Seyn und Denken, Natur und Geiſt (Vernunft), Beſon-

drem und Allgemeinem, Empiriſchem und Speculativem, — einem Proceſſe, in welchem, weil das Geiſtige (Ideelle) ſeinem Weſen nach immer ſchon die Identität des Ideellen und Reellen nur mit dem Uebergewicht des Ideellen, das Natürliche (Reelle) dieſelbe Identität nur mit dem Uebergewichte des Reellen ſey, von einem erſten Zuſammentreten beider Faktoren nicht die Rede ſeyn könne. Demgemäß unterſcheidet er im Ganzen des Wiſſens zwei ſich gegenſeitig bedingende und nur in beſtändiger Wechſelwirkung zu Stande kommende Grundwiſſenſchaften: Ethik und Phyſik. Jene hat vom Ideellen aus das Naturwerden der Vernunft, dieſe vom Reellen aus das Vernunftwerden der Natur darzuſtellen. Weil aber das Speculative (aus dem ideellen Faktor des Wiſſens, der Vernunft, Geſchöpfe) und das Empiriſche (aus dem reellen Faktor, der organiſch-ſinnlichen Perception, Geſchöpfe), obwohl in beſtändiger Vermittelung begriffen, doch nie völlig Eins werden können, ſo erſcheint jede dieſer Grundwiſſenſchaften wiederum in zwei beſondern Formen: die Phyſik als Naturkunde und Naturwiſſenſchaft, die Ethik als Geſchichtskunde und Sittenlehre, Natur- und Geſchichtskunde dem Empiriſchen, Natur- und Sittenlehre dem Speculativen zugewandt. Beides, Ethiſches und Phyſiſches, Speculatives und Empiriſches, in vollkommener gegenſeitiger Durchdringung gedacht, iſt die Idee der Weltweisheit, die aber, ſolange Phyſik und Ethik als beſondere Wiſſenſchaften beſtehen, nie fertig ſeyn kann, ſondern nur das Streben iſt nach völliger Einigung beider, d. h. als Ideal dem reellen Wiſſen vorſchwebt. — Wir ſehen hier davon ab, daß es auch Schleiermachern keineswegs gelungen iſt, die Idee des Abſoluten als jener abſoluten Einheit aller Gegenſätze und Grundvorausſetzung alles Wiſſens darzuthun, daß es vielmehr ein offenbarer Widerſpruch iſt, die abſolute Einheit für einen „unvollziehbaren Gedanken“ zu erklären, weil ſie weder in einen Begriff noch in ein Urtheil ſich faſſen laſſe, und doch aus dieſem ſchlechthin Unbegreiflichen die Realität des Wiſſens, die Möglichkeit einer Vermittelung des Ideellen und Reellen, begreiflich machen zu wollen. Es leuch-

tet in der That jedem Kundigen von selbst ein, daß Schl. mit seiner Auffassung der Idee Gottes wie mit seiner Begründung des Wissens aus dieser Idee an denselben Klippen, wie Schelling, gescheitert ist und scheitern mußte. Wir fragen hier nur nach seinem Begriff des Wissens. Und da müssen wir anerkennen, daß er allein innerhalb der speculativ-idealistischen Richtung, der auch er huldigte, doch dem Realismus zu seinem Rechte zu verhelfen suchte. Nach ihm giebt es schlechthin kein Wissen, in welchem nicht die intellektuelle Thätigkeit der Vernunft und die sinnliche Thätigkeit des Organismus (die Empfindung, Wahrnehmung — Erfahrung) die beiden unzertrennlichen Faktoren bildeten. Nicht nur die allgemeinen realen, sondern sogar die allgemeinen formellen (logischen) Begriffe enthalten nach ihm noch sinnliche Thätigkeit und sinnliche Elemente. Umgekehrt kommt aber auch schlechthin keine Vorstellung zu Stande ohne die intellektuelle oder Vernunftthätigkeit. Letztere, rein für sich gedacht, sey die Denkform und die Quelle der Einheitsetzung und Entgegensetzung; die organische Thätigkeit dagegen bringe den Denkstoff herbei und sey die Quelle der an sich verworrenen, durch die Intelligenz erst zu ordnenden Mannichfaltigkeit der Impressionen. Das reine Denken ohne Wahrnehmen sey daher kein Wissen: denn die Correspondenz zwischen Denken und Seyn, die der Begriff des Wissens fordere, könne nur vermittelt seyn durch die reelle Beziehung, in welcher die Totalität des Seyns mit dem menschlichen Organismus stehe. Eben darum sey das wirkliche Wissen nie vollendet, sondern immer nur im Werden begriffen. Denn die Vollendung, das Wissen als allumfassendes System, würde voraussetzen, daß wir uns der Totalität des Seyns vermittelst der organischen Thätigkeit bemächtigen könnten, und im Stande wären, uns im Denken Begriffe zu bilden, die den durch das Wahrnehmen vermittelten Urtheilen vollkommen adäquat wären, — was beides gleich unmöglich sey.

Schleiermacher also leugnet die absolute Wissenschaft; während Schelling und Hegel den Unterschied zwischen menschlicher

und absoluter Erkenntniß aufzuheben suchen, spricht er dem Menschen absolute Erkenntniß schlechthin ab und handelt nur vom bedingten, relativen, unvollkommenen Wissen im Gegensatz zum absoluten; ja er geht mit jener Unterscheidung von Denkform und Denkstoff bis auf die Prämissen Kants zurück. Wir können darin nur die Rückkehr von idealistischen Träumereien zur besonnenen Forschung, aus den Luftschlössern der Speculation auf den soliden Boden der Wirklichkeit und Wahrheit erkennen. Aber wir vermissen die volle Begründung dieses Standpunkts. Schleiermacher setzt den Schellingschen Begriff des Wissens, die „Correspondenz" des Denkens und Seyns oder des Subjektiven und Objektiven voraus. Diese Correspondenz, zu der allein das menschliche Erkenntnißvermögen es bringt, soll die absolute „Identität" von Seyn und Denken im Absoluten voraussetzen, und diese Identität der Grund jener Correspondenz seyn. Aber diese Identität erweist sich bei näherer Betrachtung als undenkbar, und mithin schwebt die behauptete Correspondenz unbegründet in der Luft. Die Schleiermachersche Begriffsbestimmung des Wissens ist ohnehin an und für sich schon eine bloße Voraussetzung. Es fragt sich, ob das alleinige oder auch nur das Hauptkriterium dieses Begriffs jene angebliche Correspondenz sey. Wenigstens mußte vorher Fichte und sein Nachweis, daß wir aus unserm Bewußtseyn und über dessen Inhalt nicht hinaus, an das Reelle, Objektive schlechterdings nicht heranzukommen vermögen, daß daher eine Uebereinstimmung unsers Denkens mit dem vorausgesetzten Reellen nur eine Illusion, eine völlig unbegründbare Hypothese sey, gründlich widerlegt werden. Es mußten wenigstens die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung, nach denen die sinnliche Perception (die Töne, die Farben ꝛc.) nicht überall mit dem reellen Seyn übereinstimmt, berücksichtigt werden. — Kann aber sonach jene Correspondenz und damit der Schleiermachersche Begriff des Wissens nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden, so ist klar daß eine Philosophie, die von dieser Voraussetzung ausgeht, ihren Anspruch auf den Namen der Wissenschaft und Wissenschaftslehre

nur schwach gerechtfertigt hat. Außerdem geräth Schl. durch seine Begriffsbestimmung in Widerspruch mit der Art und Weise, wie er das Verhältniß von Religion und Philosophie faßt. Denn gehört zu allem Wissen ein sinnliches, organisches Element, so kann auch das Wissen von Gott und die Idee Gottes, wie sie die Philosophie faßt, nicht ohne ein solches Element seyn. Aber das Absolute als die absolute Identität des Denkens und Seyns, des Intellektuellen und Organischen, kann nicht in einer organischen Affektion sich kundgeben. Folglich ist ein Wissen von Gott schlechthin unmöglich: die Philosophie als Wissenschaft hat gar kein Recht vom Absoluten zu reden. Aber auch das (religiöse) Gefühl kann nicht das Organ seyn für die Erfassung des Absoluten. Denn das Gefühl als das „unmittelbare Selbstbewußtseyn", in dem wir „uns selbst die Einheit des denkend-wollenden und wollend-denkenden Seyns" und zugleich ein durch das Absolute selbst Bedingtes und Bestimmtes sind", involvirt, wie jedes Bewußtseyn, doch immer ein Wissen-überhaupt, ja ein Wissen im engern Sinne, eine Correspondenz von Denken und Seyn: sonst könnte ja die Religion von einem Seyn Gottes weder reden noch daran glauben. Derselbe Einwand, der dem Wissen der Philosophie von Gott sich entgegenstellt, erhebt sich daher auch gegen den Glauben der Religion. — Schleiermachers Begriff des Wissens erweist sich mithin einerseits als zu weit und allgemein, und vermag deshalb nicht Religion und Philosophie, Glauben und Wissen zu scheiden; er erweist sich andrerseits als zu eng: denn er schließt nicht nur alles Wissen von Gott, sondern auch alles Glauben an Gott aus.

Was endlich Herbart betrifft, so geht er noch weit entschiedener auf Kant zurück, und ist der abgesagte Feind aller aprioriſchen, idealistischen Construktionen. Er setzt die Erfahrung, das „Gegebene" und die „gegebenen Begriffe" ausdrücklich voraus, und glaubt dazu berechtigt zu seyn, weil das Gegebene eben als unmittelbar gegeben, schlechthin nicht bezweifelt werden könne noch jemals bezweifelt worden sey, mit-

hin als das Unzweifelhafte, Gewiſſe daſtehe, von dem die Philoſophie nothwendig ausgehen müſſe, weil ſie es nicht ableugnen, nicht einmal vermindern kann, ſondern nothwendig ſetzen muß. Denn die gegebenen Begriffe ſeyen nur ſolche, welche „die Erfahrung uns aufdringe“, welche „nicht zu vermeiden ſeyen“, „nothwendig erzeugte“ Begriffe, entſprungen, „in einem nothwendigen Denken“, an die wir „gebunden“ ſind, an denen wir nichts ändern können, ſondern uns „ſtets genöthigt finden, Alles bei'm Alten zu laſſen“. Die Philoſophie hat daher nach ihm nur die Erfahrung begreiflich, die gegebenen Begriffe deutlich und reſp. denkbar zu machen: ſie iſt im Allgemeinen nur eine „Bearbeitung der gegebenen Begriffe“, gefordert und entſtehend durch die Reflexion auf dieſelben. Denn bei näherer Betrachtung derſelben wie ſie die Erfahrung und die übrigen Wiſſenſchaften ihr zuführen, zeige ſich, theils daß viele von ihnen, unklar ſeyen, — und es ſey daher das Geſchäft der Logik, dieſe ſoweit es angeht, deutlich zu machen, — theils daß viele, je deutlicher ſie gemacht werden, deſto mehr gerade Verwirrung im Denken anſtiften, weil ſie in ſich ſelbſt Widerſprüche enthalten, die mit ihrer Verdeutlichung klarer hervortreten. Dieſe letzteren habe dann die Philoſophie inſoweit zu verändern, als es nöthig ſey, um die Widerſprüche aus ihnen wegzuſchaffen und ſie denkbar zu machen. Hierin hauptſächlich beſteht ihm die theoretiſche Philoſophie, während die praktiſche es nur mit der Normirung jener ebenfalls gegebenen „äſthetiſchen Urtheile“ zu thun hat und daher in eine Reihe von „Kunſtlehren“ übergeht.

Herbart alſo läßt die übrigen Wiſſenſchaften, welche zugleich mit der Religion die abſolute Philoſophie in ſich abſorbirte, gelten. Aber da ſie theils unklare, theils widerſprechende Begriffe enthalten, welche die Philoſophie erſt zu verdeutlichen und denkbar zu machen hat, ſo iſt doch die Philoſophie im Grunde allein die wahre Wiſſenſchaft, die dem Wiſſen der gemeinen Erfahrung und der übrigen Wiſſenſchaften erſt einen wiſſenſchaftlichen Charakter giebt. Damit aber geräth nicht nur die Philoſophie mit den übrigen Wiſ-

senschaften, sondern auch der Begriff des Wissens mit sich selbst in Widerspruch. Die Ergebnisse der übrigen Wissenschaften müssen doch ein Wissen liefern: sonst könnten sie auf den Namen von Wissenschaften keinen Anspruch haben. Dieses Wissen ruht auf der Erfahrung und der von ihr ausgehenden Forschung. Gleichwohl hält sich die Philosophie für berechtigt, die von diesem Wissen ihr gelieferten Begriffe zu verändern, um die angeblichen Widersprüche in ihnen zu tilgen. Damit aber verändert sie das erfahrungsmäßige Wissen selbst, und setzt an seine Stelle ein andres. Welches Wissen ist nun das wahre Wissen? Und auf welchem Rechte beruht jenes Verfahren der Philosophie? Das Recht dazu wird stillschweigend vorausgesetzt, indem vorausgesetzt wird, daß das (reflektirende) Denken die in den gegebenen Begriffen gefundenen Widersprüche nicht ertragen könne, also nothwendig beseitigen müsse. Aber diese Begriffe sollen ja selbst in einem „nothwendigen Denken entsprungen seyn". Wie kann dieses Denken Widersprüche erzeugen, welche doch zugleich das Denken nicht ertragen kann? Oder ist jenes nothwendige Denken ein andres als das reflektirende? Und wenn dieß, wie verhalten sich beide zu einander? Wie ist der Widerspruch denkbar zu machen, daß der menschliche Geist zwischen diesen beiden sich widersprechenden Thätigkeiten getheilt sey? Und mit welchem Rechte stellt sich das reflektirende Denken der Philosophie über das nothwendige der Erfahrung und der übrigen Wissenschaften und maßt sich an, diesen das Concept zu corrigiren? — Auf diese Fragen fehlt in Herbarts Systeme jede Antwort. Und solange diese Antwort nicht gegeben ist, werden wir berechtigt seyn, die Unterscheidung von erfahrungsmäßigem und philosophischem Wissen, von einem nothwendigen und einem reflektirenden Denken, von gegebenen und willkührlich erzeugten oder resp. philosophisch berichtigten Begriffen, für unbegründet zu erklären, d. h. die ganze Basis, auf welche die Herbartsche Philosophie sich stellt, — unbeschadet ihrer sonstigen Verdienste — für unhaltbar zu erachten. Jedenfalls ist die Erfahrung aus den unbegreiflichen Prämissen des Herbartschen Systems nicht

begreiflich zu machen; und der Begriff des Wissens, der ohnehin mit der vorausgesetzten Existenz der Erfahrung und der übrigen Wissenschaften nur vorausgesetzt und nicht einmal näher bestimmt wird, löst sich durch den Widerspruch, in den er mit dem philosophischen Wissen geräth, von selbst auf. —

Wir ziehen das Resultat unsrer bisherigen Erörterungen. Es ergiebt sich, daß nicht nur der Begriff der Vernunft, sondern auch der allgemeinere, diesen bedingende Begriff des Wissens unerläßlich einer sorgfältigen Revision bedarf. Daraus erklärt es sich, daß in neuerer Zeit die philosophische Forschung vorzugsweise in das Gebiet der Erkenntnißtheorie sich geworfen hat. Wir würden des Kritisirens kein Ende finden, wenn wir alle die verschiedenen Versuche in diesem Gebiete einer nähern Beurtheilung unterwerfen wollten. Wir constatiren daher nur die Thatsache, daß fast alle von dem bisherigen einseitigen Idealismus der deutschen Philosophie sich abwenden und entweder geradezu aus der Erfahrung alles Wissen ableiten oder doch das realistische Element im Begriffe desselben entschieden geltend machen; ja der Realismus und Empirismus und in seinem Gefolge der Materialismus beginnen in unserer Zeit dergestalt zu überwiegen, daß sehr zu besorgen ist, daß darunter die großen Errungenschaften Kants und seiner Nachfolger in der Sphäre der Ethik, die nun einmal einen einseitigen Realismus nicht verträgt, wissenschaftlich verloren gehen dürften. Die meisten machen es sich dabei sehr leicht, indem sie auf jene Fichteschen Einwürfe gar keine Rücksicht nehmen und es nicht der Mühe werth halten, erst nachzuweisen, daß ein reelles Daseyn äußerer Gegenstände und deren Mitwirkung zur Erzeugung unserer Vorstellungen wirklich vorhanden oder doch nothwendig anzunehmen sey. Ja die Mehrzahl setzt den Begriff und die Realität des Wissens, wie es das gemeine Bewußtseyn und resp. die s. g. exakten Wissenschaften zu besitzen meinen, stillschweigend voraus, ohne zu fragen, ob denn dieses Wissen und seine Darstellung den Namen der Wissenschaft verdiene. Und doch kann der Idealismus — Schelling und Hegel beweisen es — mit einem

Schein des Rechts verachtend herabsehen auf dieses dürftige Wissen einiger unter denselben Bedingungen stets wiederkehrender Thatsachen, die man Naturgesetze nennt, und einiger meist unklarer Zusammenhänge zwischen dem Geschehen und seinen nächsten Bedingungen oder Ursachen, die man Naturordnung nennt. Die wenigsten endlich geben sich die Mühe, zu untersuchen, wie die Philosophie und die s. g. exakten Wissenschaften gleichermaßen auf den Besitz des Wissens und den Namen der Wissenschaft Anspruch haben können. Und doch liegt gerade hier der Knoten, der zu lösen ist, wenn noch ferner von einem philosophischen „Wissen" die Rede seyn soll. Die Frage betrifft nicht mehr bloß das Verhältniß von Philosophie und Religion, sondern ebensowohl das Verhältniß der Philosophie und der übrigen Wissenschaften, und damit die Existenz der Philosophie selbst, sofern sie Wissenschaft seyn will. Wie gegenwärtig die Religion, wenn man ihre äußere Machtstellung im Geiste der Zeit betrachtet, bereits entschieden den Sieg über die Philosophie davon getragen und im praktischen Gebiete der Moral und der Gotteserkenntniß der Glaube das philosophische Wissen fast ganz verdrängt hat, so droht der Philosophie eine ähnliche Niederlage im theoretischen Gebiete von Seiten der exakten Wissenschaften. Der s. g. gebildete Mann glaubt nicht mehr an das Wissen der Philosophie und eine philosophische Wissenschaft; Speculation und Träumerei sind ihm so ziemlich gleichbedeutend; mit Eifer wendet er sich an die Naturwissenschaften und die Geschichte, um seine s. g. Bildung auf der Höhe der Zeitforderungen zu erhalten. Die Vertreter der exakten Wissenschaften selbst sprechen ihre Verachtung der Philosophie unverholen aus; achselzuckend weisen sie hin auf die vergeblichen, Jahrtausende langen Bemühungen derselben, zu festen exakt wissenschaftlichen Resultaten zu gelangen; achselzuckend nehmen sie Akt von dem perennirenden Streit der Systeme um die Principien und Ausgangspunkte, um ein Stückchen Grund und Boden, auf dem die Philosophie sich anbauen könnte, das jedes System dem andern mühsam abringt, nur um es an das nächste zu verlieren. Man hat zwar verschiedentlich

verſucht, dieſe Vorwürfe durch die That zu widerlegen; aber alle Beſtrebungen, die Philoſophie ſelbſt oder wenigſtens eine und die andere ihrer Disciplinen zum Range einer ſ. g. exakten Wiſſenſchaft zu erheben, ſind als geſcheitert anzuſehen: die exakten Wiſſenſchaften haben wenigſtens noch keinen dieſer Verſuche anerkannt, noch keiner philoſophiſchen Disciplin die Würde, die ſie für ſich in Anſpruch nehmen, zugeſtanden.

Dieſer Streit muß geſchlichtet werden. Die exakten Wiſſenſchaften haben Recht, ſo lange die Philoſophie bloß bewundernd vor ihrer wiſſenſchaftlichen Herrlichkeit und ihren erhabenen Reſultaten ſteht, oder ohne Weiteres, trotz des Widerſpruchs der ſchlagendſten Thatſachen, Anſpruch auf dieſelbe Herrlichkeit macht. Sie haben Recht, ſo lange die Philoſophie nicht nachzuweiſen vermag, wiefern die exakten Wiſſenſchaften eben exakte ſind, wie weit ihre Exaktheit reicht, und welche Bedeutung ihrem Wiſſen zukommt; ſo lange ſie nicht darzuthun vermag, daß es neben dieſem exakten Wiſſen noch ein andres giebt, welches, ſo mühſelig und langſam es ſich auch emporarbeiten und ſo wenig es den Ehrentitel eines exakten Wiſſens verdienen mag, doch auf den Namen des Wiſſens-überhaupt gegründeten Anſpruch hat und einen weit höhern Werth in ſich trägt als das Wiſſen aller exakten Wiſſenſchaften zuſammengenommen; ſo lange ſie endlich nicht nachzuweiſen vermag, daß letztere nicht nur mit ihren tiefſten Wurzeln, ſondern auch mit ihren höchſten Spitzen, ihren oberſten Reſultaten und Conſequenzen, und ſomit von allen Seiten in eben dieſes Wiſſen ſich verlaufen, das die verachtete Philoſophie aus der Tiefe des Weſens der Dinge an's Licht des Tages zu ſchaffen ſucht. Kurz die exakten Wiſſenſchaften haben Recht, ſo lange die Philoſophie nicht nachzuweiſen vermag, was denn den Begriff des Wiſſens conſtituire und worin die verſchiedenen Formen oder Arten des Wiſſens unter einander zuſammenhängen.

Aber eben weil die Philoſophie dieſen Nachweis erſt zu liefern und immer wieder zu revidiren hat, kann ſie ſich ſelbſt nicht von vornherein für Wiſſenſchaft erklären. Iſt der Begriff

des Wissens und der Wissenschaft erst festzustellen, so fragt es sich ja noch sehr, ob eine Wissenschaft vom Grunde und Wesen des Wissens möglich ist. Ebenso kann erst die Feststellung dieses Begriffs darüber entscheiden, ob überhaupt im Gebiete des innern geistigen Lebens, des Rechts und der Sittlichkeit, der Kunst und der Religion, wissenschaftliche Erkenntniß erreichbar sey, ob es also ein Wissen von Gott, ein Wissen vom Schönen, Guten, Wahren geben könne. Hat aber sonach die Philosophie erst darzuthun, daß und inwiefern sie Wissenschaft sey, so leuchtet ein, daß sie im Principe und Ausgangspunkte sich selbst nur als freie voraussetzungslose Forschung fassen kann, mithin nur als das Streben nach Erkenntniß der Wahrheit, als die freie Liebe zur Weisheit, die sie schon ihrem Namen nach ist und deren sittlichen Grund bereits Fichte so schön ausgesprochen hat, wenn er behauptet: es sey unsre Pflicht, nach dem Wissen zu streben, damit wir nicht wie die Kinder der Autorität, wie die unvernünftigen Thiere, dem blossen Naturtriebe folgen müssen. Als freie, voraussetzungslose Forschung unterscheidet sie sich sogleich auch von allen übrigen Wissenschaften dadurch, daß ihre Thätigkeit kraft ihrer Freiheit und Voraussetzungslosigkeit nicht auf einen bestimmten Gegenstand oder Kreis von Gegenständen sich beschränken kann, daß sie vielmehr nothwendig das Ganze des Erkennens und Wissens, den möglichen Inhalt wie die möglichen Formen desselben, die letzten Gründe seiner Entstehung, wie die Motive und Gesetze seiner Entwickelung zu untersuchen hat. Ist dieses Streben von Erfolg, so wird es nothwendig seine Resultate zu Einem Ganzen (System) zusammenzufassen und selbst aus den letzten Gründen alles Erkennens und Wissens herzuleiten suchen. Ob dieses Ganze den Namen reiner oder exakter Wissenschaft verdiene, wird von seiner Beschaffenheit abhängen, d. h. von dem Resultate der Hauptuntersuchung, ob alle unsere Erkenntniß der Wahrheit in die Form der Wissenschaft sich bringen lasse oder ob das Wissen die alleinige Form sey, in der uns die Wahrheit zum Bewußtseyn komme. So lange dieß nicht feststeht, so

lange vielmehr die Philosophie noch erst die Formen, in denen uns die Wahrheit zum Bewußtseyn kommt, zu ermitteln und somit erst nachzuweisen hat, ob und wieweit dieß in der Form des Wissens, Verstehens, Begreifens oder in der Form des Glaubens, der subjektiven Ueberzeugung, der Vermuthung, der Divination geschieht, — so lange schließt die Philosophie, wie von selbst einleuchtet, den religiösen Glauben keineswegs aus, sondern insofern ein, als sie eben erst festzustellen hat, ob und was der menschliche Geist wissen, ob und was er dagegen nur glauben könne. Alles, was etwa gemäß der Natur des menschlichen Geistes dem Glauben und nicht dem Wissen anheimfiele, müßte offenbar auch die Philosophie selbst glauben. Ergäbe sich also, daß von Gott kein Wissen möglich, wohl aber der religiöse Glaube an ihn vollkommen begründet sey, so würde auch die Philosophie diesen Glauben in das Ganze ihrer gewonnenen Resultate, als Moment des Systems derselben in sich aufnehmen müssen. So gewiß mithin die Philosophie an sich als freie voraussetzungslose Forschung den Glauben nicht aus-, sondern vielmehr einschließt, so gewiß ist er nicht einmal nothwendig von den Resultaten dieser Forschung, vom philosophischen System ausgeschlossen.

Recensionen.

Küttner: Quaestio necessitatis quam definitionem, quem fontem ultimum Aristoteles statuerit. Berlin. Schade 1853.

In dem vorliegenden Werke einer von der Berliner philosophischen Facultät gekrönten Preisschrift, stellt der Herr Verfasser die Untersuchung über die letzte Quelle der Nothwendigkeit bei Aristoteles in der Weise an, daß er zuerst nach den verschiedenen Arten der Nothwendigkeit forscht (Aristoteles utrum unum an plures necessitatis modos admiserit), dann diese einzeln durchgeht, der Bestimmung der absoluten Nothwendigkeit die Frage über die

letzte Quelle der Nothwendigkeit anreiht (Cap. II. de necessitate quam Aristoteles aliunde pendere dicit. Cap. III. de necessitate absoluta), und endlich ſein Urtheil über die ganze Lehre abgiebt (Cap. IV. Necessitatis doctrina, quanti nobis aestimanda sit). Gehen wir nun, ſoweit es bei einer kurzen Inhalts-Anzeige geſchehen kann, auf die einzelnen Fragen näher ein: ſo entwickelt der Verf. zuerſt Cap. I. §. 1. pag. 1–5 drei Arten der Nothwendigkeit, die er ſo bezeichnet: *a*) necessitas violenta, *b*) nec. naturae viribus ascripta = nec. ἐξ ὑποθέσεως, *c*) nec. quaedam altior, quae omnibus quae sunt velut aliquod immobile insit, quamque scientiae demonstrationibus efficiamus, und zeigt, daß nec. a. und b. der nec., die aliunde pendet, unterzuordnen und ſomit nur zwei Arten der Nothwendigkeit, nec. absoluta und relativa, zu ſcheiden ſeyen. So ſehr wir auch mit dieſem letzten Reſultate übereinſtimmen, ſo ſcheint uns doch die Art und Weiſe, wie es gewonnen wird, nicht die richtige. Der Verf. ſucht auf inductivem Wege die 3 Arten der Nothwendigkeit zuſammen und ordnet ſie dann begrifflich, wie Ariſtoteles ſelbſt, in jene 2 Arten. Dabei fällt uns zunächſt auf, daß bei ſolch' inductivem Verfahren die Stelle Met. V, 5. durch die Behauptung, daß ſie potius significationes vocis necessitatis enarrare, quam ejus notiones explanare, zurückgedrängt wird, während doch Ariſtoteles hier gerade jene 3 Arten der Nothwendigkeit aufzählt, und nur nachzuweiſen läßt, daß 1) das ἀναγκαῖον, οὗ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν ὡς συναιτίον und das ἀναγκ., οὗ ἄνευ τὸ ἀγαθὸν μὴ ἐνδέχεται ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι, welche er durch καί an einander reiht, zu dem ἐξ ὑποθ. ἀναγκ. gehören; 2) daß das ἔτι ἡ ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων, wie er auch ſelbſt thut, zu dem μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν gehört. Die vom Verf. als gewichtig citirte Stelle Met. XII, 7. enthält auch nur kurz, wie im Vorbeigehn, dieſelbe Dreitheilung der Nothwendigkeit, und ſoweit die Stelle de part. an. I. 1. citirt iſt, dient ſie auch mehr zur Erläuterung des ἐξ ὑποθ. ἀναγκ., als der übrigen Arten. Gern hätten wir auch geſehen, wenn wenigſtens in einer Anmerkung die

Stelle Met. V. 5. ihrem Hauptinhalte nach mitgetheilt wäre, da sie bis pag. 16 beständig zur Erklärung gebraucht und ihres Schlusses halber auch der Untersuchung über die Nothwendigkeit des ἁπλοῦν einverleibt ist. Ferner können wir nicht billigen, daß das κατὰ φύσιν ἀναγκαῖον hier ganz dem ἐξ ὑποθ. ἀναγκ. untergeordnet wird, während der Vers. pag. 21 selbst sagt, daß es ein der Natur eingebornes Nothw. gäbe, das plane absolutum sey. Es läßt sich zwar noch ein Unterschied zwischen κατὰ φύσιν und φύσει machen; daß dieser hier aber keine Geltung habe, zeigt pag. 15.

In Cap. II. wird nun die necessitas aliunde pendens nach ihren beiden Seiten näher durchgesprochen, und zwar zunächst der Begriff der necessitas violenta §. 2. pag. 6—8 mit eingehender Kenntniß und hinreichender Schärfe erörtert. Er wird nicht nur in den mannichfachen Verhältnissen der Menschen, sondern auch wie an dem Beispiel des Steins, der seiner natürlichen Neigung nach zur Erde fällt und nur dem Zwange gehorcht, wenn er in die Luft aufsteigt, gezeigt wird, in der Natur wiedergefunden und dann wegen der Negation, die er einschließt, nicht der nec. absoluta, sondern der nec. aliunde pendens untergeordnet. Zu einer interessanten Untersuchung über das ἐξ ὑπ. ἀναγκ. und die nec. naturae führt uns §. 3 pag. 9—27. Der Vers. geht aus vom Begriff der ὑπόθεσις, welche wenn sie gesetzt wird, bewirkt, daß etwas anderes folgt, und beweist, daß der Zweck die ὑπόθεσις aller Dinge sey, sofern jedes Ding nach dem Zweck, dem es dienen soll, gebildet wird. Das ἐξ ὑπ. ἀναγκ. ist also dasjenige, was der ὑπόθεσις nach nothwendig geschieht; womit zugleich bewiesen ist, daß diese Nothw. der necessitas, die aliunde pendet, zuzuweisen. Hierauf geht der Verfasser die Stellen durch, wo Aristoteles den Begriff bespricht, und führt die Gebiete auf, in denen er zur Geltung kommt. Zuerst wird ein Beispiel angeführt, wie alle Dinge, die einem Zwecke dienen, mit ihm genau zusammenhängen und nothwendig sind, wie zum Häuserbau zunächst die Materie, dann Bauleute u. s. w. nöthig seyen, — dann wird gezeigt,

wie das συναίτιον und das ἀναγκαῖον, οὗ ἄνευ οὐ τὸ εὖ gleich sind mit dem ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον, wie Athmen und Nahrung Bedingungen des Lebens seyen; endlich wird ein drittes Beispiel vom Verhältniß der Seele und des Körpers hergenommen. Deutlicher und sachgemäßer wäre es wohl gewesen, wenn die Untersuchung über das Verhältniß des συναίτιον und οὗ ἄνευ οὐ τὸ εὖ zum ἐξ ὑπ. ἀναγκ. gleich der Untersuchung über den Begriff des ἐξ ὑποθ. ἀναγκ. und nicht den Beispielen eingereiht worden wäre. — Genauer nun untersucht der Verf. pag. 17, welchem Geschlechte der Dinge (cui rerum generi) diese Art der Nothw. zukomme und meint, sie alle demjenigen zuschreiben zu müssen, wessen der Zweck bedürfe, d. h. aller Materie in der weitesten Ausdehnung. Hier endlich pag. 19 kommt er zur Besprechung des Nothw., quod ipsis naturae viribus effectum absolutum quoddam videatur, was ein ganz andres ist, als das der Natur früher zugeschriebene ἐξ ὑπ. ἀναγκαῖον, sofern hier die Natur Materie und Form, d. h. Zweck selbst ist cfr. Phys. 2. 1. Bei dem Nachweis, daß der Stein nothwendig zur Erde falle, das Feuer in die Luft steige, vermissen wir die Stelle de coelo 4. 3. 3. 10. 6. 16, wo die Untersuchung über διὰ τί φέρεται τὸ πῦρ ἄνω καὶ ἡ γῆ κάτω mit dem Verhältniß der δύναμις und ἐντελέχεια in Verbindung gesetzt wird. Dann wird weiter über das Verhältniß von Zweck und Materie, Zweck und wirkender Ursache gesprochen, und gezeigt (pag. 24), wie Aristoteles namentlich in der anorganischen Natur nicht vermocht habe, die wirkende Ursache dem Zwecke unterzuordnen, sondern hier auch der wirkenden Ursache die nec. absoluta zugeschrieben habe. Hier scheint uns das vom Aufsteigen des Feuers hergenommene Beispiel nicht stringent genug zu seyn; denn das Feuer steigt in die Luft, weil es seinen Zweck d. h. an den Ort zu kommen, der ihm bestimmt ist, erfüllen muß. Es wäre dies also auf pag. 22. zu verweisen. Der Natur kommt die nec. absoluta zu, sofern sie selbst ihr Zweck ist, so daß was in ihr geschieht, ihretwegen geschieht; es ist eine γένεσις, ein ὁδὸς εἰς φύσιν, und eine τελέωσις τῆς φύσεως. Am Schluß

dieſes §. ſpricht der Verf. noch über das *κατὰ συμβεβηκὸς ἀναγκαῖον* und das Verhältniß von Zweck und Zufall. —

Wir kommen im Cap. III. zur Unterſuchung über die abſolute Nothwendigkeit pag. 28–85 und über die letzte Quelle der Nothwendigkeit pag. 86—99. Es iſt dies das Nothwendige, welches nicht nur die Urſache ſeiner Nothw. in ſich enthält, ſondern auch bewirkt, daß ein anderes Nothwendiges folgt, und welches von Ariſtoteles definirt wird als das was ſich nicht anders verhalten kann. Daß jedoch dieſe Definition des Nothwendigen, das vermöge ſeiner eignen Natur ſich nicht anders verhalten kann und als Nothwendiges mit Nothwendigkeit wirkt, nicht rein negativ ſey, wird pag. 31 gezeigt, wo das *ἁπλοῦν* im Nothwendigen zunächſt als etwas Poſitives anerkannt wird. Dies *ἁπλοῦν* wird pag. 32—34 weiter beſtimmt als das ſo ſehr feine, daß es nicht mehr getrennt werden könne (freilich wieder negativ), und ſomit als *οὐσία* dem *ἔσχατον* und der *ἀρχή*, der Materie und dem der Materie Fremden, z. B. der Mathematik, den Formen der Dinge, der Definition Zukommende. Princip alles deſſen, dem das *ἁπλοῦν* zukomme, ſey der mens agens und in höherer Potenz die Gottheit (pag. 39—41). Nun geht der Verf. auf die Einheit des Einfachen und Nothwendigen zurück und weiſt nach, daß das abſolut Nothwendige in den einfachen Maßen der Dinge, wie in den Elementen, in der Natur und Kunſt wie in der Mathematik, oft der bewegenden Urſache ſeine Herrſchaft abtrete, und Ariſtoteles ſo gezwungen ſey, dieſer das *ἀναγκαῖον ἁπλῶς* zu vindiciren pag. 41. Dann verbreitet er ſich über die übrigen *ἁπλᾶ*, und zeigt, wie ihnen die abſolute Nothwendigkeit zukomme, ſo zunächſt den allgemeinen Formen, dem Begriff und der Natur der Dinge, dem *καθ' αὐτὸ* und *καθόλου*, dem Inhalt und Umfang jedes Begriffs, (pag. 45—54, — wo wir pag. 50 den Begriff des *τρίγωνον τυχόν* als des erſten beſten Triangels nicht verwechſelt wünſchten mit dem des einfachſten Triangels, der ja im *πρῶτον* liegt —), dem *κατ' ἐνέργειαν ὄν* (pag. 62—64), der Definition (pag. 65—72), den Principien (pag.

72—75), der Wissenschaft (pag. 76—79). Dabei wird über τὸ τί ἦν εἶναι im Verhältniß zu καθόλου, zu εἶδος, und über das πρότερον τῇ φύσει mit möglichst großer Genauigkeit gehandelt, und eine Untersuchung über die causa, über den terminus medius pag. 58—60 angehängt. Nachdem so das Nothwendige in seinen mannichfachen Weisen durchgeführt ist, wird darauf hingedeutet, daß doch dabei die menschliche Freiheit besteht, pag. 79—81. Hier vermissen wir die Untersuchung über eine Vermittlung zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, nach der wir uns auch da, wo der Verf. über Aristoteles' Begriff der Nothwendigkeit urtheilt, vergeblich umsehen. Sodann geht er pag. 81 zu den ἁπλᾶ zurück, um noch zu zeigen, inwiefern der νοῦς als Princip der Wissenschaft, wie endlich die Gottheit selbst zu ihnen gehöre und die Nothwendigkeit einschließe (pag. 81—85). Auf diese Weise hat er sich den Weg zur Untersuchung über die letzte Quelle der Nothwendigkeit gebahnt, als welche die Gottheit angegeben wird, pag. 86—99. Hier begegnen wir der richtigen Untersuchung über das Wesen des νοῦς und können nur bedauern, daß der Verf., der so in des Aristoteles Lehre eingedrungen, die Untersuchung über den νοῦς ποιητικός und παθητικός so sehr bei Seite geschoben, daß er lieber die Ansicht freilich des besten Kenners des Aristoteles zu der seinigen macht, als auf seine Untersuchungen fortgehend, seine eigne uns giebt. Hatte der Verf. den Anklang in der aristotelischen Lehre vom νοῦς an Platon pag. 87 wohl durchgefühlt, und dargethan, daß die Dinge erst in unserm νοῦς mit der Form umkleidet werden, mit der sie allein bestehen können, so lag die Frage nahe, woher diese Form in unsern νοῦς komme; und folgerichtig würde er dann den νοῦς παθητικός auch als den bestimmt haben, der von Anfang an die εἴδη δυνάμει enthält, nicht aber sie von der anima vegetans, nutriens, imaginatio, die doch keine εἴδη geben, erhält. Doch dem Verfasser kommt es darauf an zu zeigen, wie das Nothwendige im νοῦς sey, und wie wir erkennen, d. h. wie wir die Principien erkennen. Auf diese letztere

Frage erhalten wir pag. 96 die Antwort, daß unser νοῦς mit dem Vermögen die Principien zu erkennen, begabt sey: wobei freilich wieder vom νοῦς im Allgemeinen als solchem gesprochen wird, der die εἴδη δυνάμει enthält, während dies doch nur dem ν. παθητ. zukommt. Vom νοῖς werden dann die Wahrheit, die einfachen und unveränderlichen Begriffe (τὰ ἁπλᾶ) abgeleitet und endlich pag. 99 der göttliche νοῦς als letzte Quelle der Nothwendigkeit bestimmt.

Im 4. Theile pag. 100—117 urtheilt nun der Verf. über das was Aristoteles erreicht, und geht deshalb von den ionischen Philosophen an bis Aristoteles die verschiedenen Begriffe der Nothwendigkeit durch, um zu zeigen, wie Aristoteles erst den Zweckbegriff in seiner Allgemeinheit und absoluten Nothwendigkeit recht eigentlich eingeführt und die Materie ihm untergeordnet habe, pag. 100—112; wie er aber zugleich pag. 112—117 das Nothwendige nur negativ bestimmt, ja selbst das Positive im Nothwendigen, das ἁπλοῦν, wieder negativ definirt habe (cfr. pag. 32), und wie endlich durch Zurückführung der absoluten Nothwendigkeit auf Gott doch die Nothwendigkeit der wirkenden Ursache nicht zu erklären sey. —

So sind wir das Buch kurz seinem Hauptinhalte nach durchgegangen und sehen, daß es, wenn gleich hier und da einige Mängel hervortreten, von einem eingehenden Studium des Aristoteles und genauer Kenntniß sowohl des aristotelischen Systems als Sprachgebrauchs zeugt. Wir begrüßen es um so freudiger, als es eine wesentliche Lücke in der Behandlung des aristotelischen Systems ausfüllt, und können nur wünschen, daß es recht viele Leser finde, die auf der Basis, die nun gewonnen ist, weiter bauen mögen. Dr. H. Anton.

A. Trendelenburg: Ueber Herbart's Metaphysik und eine neue Auffassung derselben.

(Aus dem Monatsberichten d. K. Akad. d. Wissensch. Novbr. 1853).

Dieser in der Berliner Akademie gehaltene Vortrag ist eine Entgegnung auf die Abhandlung von Drobisch: über

einige Einwürfe Trendelenburg's gegen die Herbart'sche Methaphysik, welche in dieser Zeitschrift (1852. Bd. XXI., S. 11 ff.) erschienen ist. Wir halten es daher für eine Art von Pflicht gegen unsere Leser, über den Inhalt desselben kurzen Bericht zu erstatten, — um so mehr, als wir hoffen und wünschen, daß der geehrte Verfasser der gedachten Abhandlung sich auch seinerseits veranlaßt sehen werde, den Streit wieder aufzunehmen. Wo zwei so würdige Kämpfer einander gegenüber stehen, kann die Wissenschaft nur gewinnen.

Trendelenburg wendet sich an Drobisch, den ausgezeichneten Vertreter der Herbartschen Philosophie, auf dessen Ansichten um so mehr Gewicht gelegt werden müsse, als er wissenschaftlichen Einwürfen offen und zugänglich sey, geht indeß über den mit ihm verhandelten Streitpunkt hinaus und unterwirft die eigentlichen Grundlagen von Herbart's Methaphysik einer eingehenden Kritik. Er greift sie in ihrem Mittelpunkte an, und will zeigen: 1) daß die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche keine Widersprüche sind, daß also die ganze eigenthümliche Aufgabe, die Herbart der Metaphysik stelle, hinwegfalle; 2) daß, wenn diese Widersprüche wirklich Widersprüche wären, sie in Herbart's Metaphysik nicht gelöst wären, und endlich 3) daß, wären sie Widersprüche und wären sie gelöst, andere größere ungelöst zurückblieben.

Was den ersten Punkt betrifft, so behauptet zunächst Trendelenburg, daß von Widersprüchen überhaupt nur die Rede seyn könne, wo Bejahung und Verneinung dergestalt in Einem Punkt zusammentreffen, daß ihre Vereinigung in Gedanken unmöglich werde: der eine Begriff weise den andern ab, und derjenige von beiden bleibe, der als nothwendig erkannt den andern zurücktreibe. Wenn daher Widersprüche nachgewiesen werden sollen, so komme es vor allem darauf an, daß Begriffe als solche dargethan seyen, welche nicht anders seyn können und daher gegen jede Zumuthung dennoch anders zu seyn fest bestehen. Einen solchen feststehenden Begriff glaube Herbart in dem Begriffe des Seyenden gefunden zu haben. Nur weil es ihm feststehe, daß das Seyende als das schlechthin und ohne Vorbehalt zu Setzende, als absolute Position zu fassen sey, und daß demgemäß dieser Begriff alle Negation und Relation und darum auch alle Größenbestimmung ausschließe und für das Seyende die reine Einfachheit fordere, nur darum enthalten ihm die Erfahrungsbegriffe des Dings mit mehreren Merkmalen, des Ich's als Subjekt-Objekt, der Ursache und Wirkung ꝛc. Widersprüche, indem wir in ihnen das Seyende, das als einfach postulirt werde, durch eine Qualität denken, welche das Ge-

gentheil sey. Es komme daher alles auf die Frage an, ob das Seyn von Herbart richtig erklärt sey und ob die Erklärung das aus ihr Gefolgerte ergebe.

Nachdem Trendelenburg bemerkt hat, daß von ursprünglichen Begriffen keine Definition im strengen Sinne, sondern bloß die Angabe abgeleiteter eigenthümlicher Merkmale, die nur ihnen und keinen andern angehören, möglich sey, zeigt er, daß auch Herbart's Erklärung des Seynden nur eine solche Angabe sey, die nicht das Wesen, sondern nur Beziehungen oder Wirkungen desselben betreffe. Denn das absolut zu Setzende könne nicht ohne den Setzenden gedacht werden, der selbst ein Seyendes seyn müsse; die Erklärung setze daher das Erklärende voraus, und beschränke sich darauf, eine eigenthümliche Beziehung auf das setzende Subjekt anzugeben. Herbart selbst bemerke ausdrücklich, die absolute Position bedeute weiter nichts als dasjenige, das wir als nicht aufzuheben anerkennen; er nenne sie daher auch selbst die „Anerkennung des Nichtaufzuhebenden", und erläutere sie einerseits durch die Empfindung, der sich unmittelbar ein Seyendes aufdringe, so daß wir es nicht aufheben können, andrerseits durch das Denken, in welchem durch die erkannte Unmöglichkeit des Gegentheils die zunächst hypothetische Annahme zu einer absoluten Setzung werde. Sonach aber sey es offenbar nur die alte formelle Erklärung des Nothwendigen und nichts weiter, durch welche Herbart seine absolute Position einführe. Denn wenn er sage, „in der Empfindung sey die absolute Position vorhanden ohne daß man es merke", so könne darin nichts andres liegen, als die unmittelbare Wirkung eines Seyenden auf uns als seyende, so daß durch die empfundene Wirkung im Verkehr mit den Dingen uns die Anerkennung des Seyenden abgenöthigt werde. Und wenn er behaupte, „im Denken müsse die absolute Position erst aus der Aufhebung ihres Gegentheils erzeugt werden, indem das Denken, losgerissen von der Empfindung, nur versuchsweise und mit Vorbehalt der Zurücknahme setze, so daß etwas für seyend erklären nur heiße, auf diesen Vorbehalt Verzicht leisten," so liege darin klar die Beschreibung des indirekten Beweises vor, der nichts sey als ein Versuch, ob nicht das contradiktorische Gegentheil gesetzt werden könne, bis sich dieser Versuch, dieser Vorbehalt, A zurückzunehmen wenn Nicht-A seyn könne, als unmöglich erweise. Die alte Erklärung des Nothwendigen: es sey das, was sich nicht anders verhalten könne (Aristoteles), oder es sey die Unmöglichkeit des Gegentheils (Kant), oder es sey das Nicht-nicht zu denkende (wie es Neuere bezeichnen), sey eben auch nichts andres als der zusammengedrängte Ausdruck des indirekten Beweisverfahrens, das als aus-

ſchließende Methode nur negativ ſey. Da alſo Herbart die abſolute Poſition im Denken lediglich dieſem negativen Ausdrucke der Nothwendigkeit gleich ſetze, ſo könne auch aus ihr nichts Poſitives folgen. Dennoch folgere Herbart aus ihr, die Qualität (das An-ſich) des Seyenden ſey gänzlich poſitiv oder affirmativ ohne Einmiſchung von Negationen. Dieſe Behauptung ſey an und für ſich ſchon ein ſtark Stück, da es kein Beiſpiel in irgend einer Wiſſenſchaft gebe, wo nicht die Beſtimmtheit immer auch Negationen mit ſich führe. Außerdem aber ſey ſie keine Folgerung, ſondern ein dialektiſcher Sprung, indem ſie der abſoluten Poſition einen ganz andern Sinn unterſchiebe als ſie urſprünglich gehabt. Urſprünglich bezeichne Herbart mit dem „an ſich“ nur den Gegenſatz gegen das bloß Gedachte, das als ſolches aufgehoben werden könne: „das Bild, bemerke er ausdrücklich, iſt nur in mir, es iſt nichts an ſich; der Gegenſtand aber iſt an ſich“. Aus dieſem „an ſich“, das offenbar nur die Unabhängigkeit von unſern Gedanken ausdrücke, mache jetzt Herbart das „völlig Beziehungsloſe“, alſo was nicht bloß die Eine Beziehung der Abhängigkeit von unſerer Vorſtellung, ſondern überhaupt jede Beziehung ausſchließe, gar keine Relation und darum keine Negationen vertrage. An dieſe erſte angebliche Folgerung knüpfe er die zweite: die Qualität des Seyenden ſey ſchlechthin einfach, weil ſonſt in die abſolute Poſition wider ihren Begriff Negation und Relation hineinkomme; und an dieſe zweite die dritte: die Qualität des Seyenden ſey allen Begriffen der Quantität ſchlechthin unzugänglich, weil das Quantum in Theile und Zahl führe und ſomit der Einfachheit widerſpreche. Von Neuem alſo werde die abſolute Poſition, die nur den Sinn haben ſollte, daß geſetzt werden müſſe, und daher keine Beſchaffenheit von dem ausſage, was geſetzt werde, auf den Grund der erſten Amphibolie in ein völlig Entgegengeſetztes verwandelt. Aus einer formalen Erklärung des Seyenden werden reale Prädicate abgeleitet, d. h. Prämiſſen and Concluſion, Ableitung und Ergebniß ſtehen in völligem Mißverhältniß. Hier, ſchließt Trendelenburg, ſey der Punkt, auf den als das eigentliche Centrum des Angriffs eine Vertheidigung der Herbartſchen Metaphyſik ſich hätte werfen müſſen: an dieſem Punkte entſcheide es ſich, ob Herbart's Metaphyſik ſtehe oder falle.

Wir bekennen, daß wir dieſe Einwürfe gegen Herbart's Deduction und Begriffsbeſtimmung des Seyenden für vollkommen begründet halten, ja wir haben im Weſentlichen daſſelbe behauptet (Grundprincip d. Philoſ. I., 515 ff.). Nur wenn Trendelenburg meint, daß Herbart ſeinen Begriff des Seyenden als das feſtſtehende Maaß des Widerſpruchs an die Erfahrungsbegriffe lege, um Widerſprüche in ihnen nachzuweiſen, ſo ſcheint

uns dieß nicht gerechtfertigt zu seyn. Im Allgemeinen vielmehr sucht Herbart unmittelbar in diesen Begriffen selbst, an den in ihnen enthaltenen Momenten (Prädicaten) das Widersprechende, Unvereinbare darzuthun. Indeß berichtigt Trendelenburg sich selbst und erkennt im weitern Verlauf seiner Abhandlung an, daß Herbart auch jenes Verfahren einschlage. Aber diese Art, den Widerspruch nachzuweisen, behauptet er, sey keineswegs besonnener und haltbarer, sondern habe im Gegentheil einige Aehnlichkeit mit der tumultuarischen Behandlung des Widerspruchs in der dealektischen Methode des reinen Denkens. Denn dieses Verfahren beruhe ganz und gar auf dem Grundgesetze der formalen Logik, dem Principe der Identität und der Contradiction, ohne aber den Werth dieses Princips zu bestimmen. Und doch sey klar, daß der Satz der Identität, A = A, nur eine leere Tautologie, unschädlich, aber unfruchtbar sey, und daß also alle Kraft des Princips nur im 2ten Satze, A nicht = non A, liege. Dieser aber wehre nur das Widersprechende ab, sey nur verneinend; aus dem Wesen der Verneinung mithin ergebe sich die Gränze seiner Anwendung. Nun sey aber eine Verneinung nirgend das Ursprüngliche, sondern entstehe erst mit der Bestimmtheit einer Bejahung: sey jede Determination eine Negation, so sey auch jede Negation in einer Determination gegründet. Daraus folge, daß der Satz des Widerspruchs nur da angewendet werden könne, wo die Bestimmtheit eines Begriffs feststehe: denn er erzeuge nicht, sondern wehre nur ab, er erwerbe nicht, sondern behaupte nur das Erworbene, er bringe für sich keine Nothwendigkeit hervor, sondern schütze nur die anerkannte. Wäre also z. B. die Bewegung, in welcher Herbart ebenfalls Widerspruch finde, ein Ursprüngliches, und zwar die Bedingung alles Erzeugens, so daß durch sie erst das Feste würde und es vor ihr überhaupt nichts geben könnte, so stünde sie offenbar vor dem Bereiche des Prinzips der Identität und Condradiction, das ja durch sie erst die Gegenstände seiner Anwendung empfinge. Oder was wäre der feste Begriff, das A, an welchem sich die Bewegung als ein non-A vernichtete? Man sage wohl, dasselbe könne nicht zugleich an demselben Punkte seyn und nicht seyn; aber man frage sich nicht, woher denn die Elemente dieses Satzes, das Zugleich und der Punkt, stammen. Und doch sey klar, daß es ohne verglichene Bewegungen keine Zeitbestimmung, also auch kein Zugleich, und ohne eine setzende Bewegung keinen Punkt im Raume gebe. Der Satz, durch welchen der Widerspruch im Begriffe der Bewegung dargethan werden solle, setze mithin in seinen eignen Begriffen vielmehr die Bewegung voraus, und statt des Widerspruchs komme also nur die in den Begriffen gegenwärtige Macht der Bewegung zu Tage. —

Mit dieſen treffenden, geiſtreichen Bemerkungen kämpft Trendelenburg zugleich pro aris et focis, für ſeinen Grundbegriff der Bewegung. Wir ſtimmen ihm bei, nur mit der Einſchränkung, daß nicht die Bewegung rein als ſolche, ſondern die in ſich unterſchiedene Bewegung, und ſomit ſchließlich die unterſcheidende oder (wie er ſelbſt ſie nennt) die „conſtruirende“ Thätigkeit (Bewegung) das „Zeugende, Urſprüngliche“ iſt, durch welches erſt ein Feſtes, Beſtimmtes, und damit überhaupt erſt etwas entſteht, und daß die Bewegung nur darum vor und außer dem Bereiche des Satzes der Identität und des Widerſpruchs ſteht, weil dieſer Satz ſelbſt nur auf der Natur der unterſcheidenden Thätigkeit beruht, und daher Thätigkeit überhaupt wie insbeſondere die unterſcheidende Thätigkeit vorausſetzt (Vgl. Syſtem d. Logik S. 93 f. 207 f.).

Aber nicht bloß durch falſche Anwendung dieſes Satzes, fährt Trendelenburg fort, ſondern auch dadurch kommt Herbart zu ſeinen Widerſprüchen in den Erfahrungsbegriffen, daß er durch bloße Abſtraktion aus den realen Gegenſätzen die Bejahung und die Verneinung herausſcheidet, und ſo die Gegenſätze in Widerſprüche, die contrarie in contradictorie opposita verwandelt. So ſolle ſich der Begriff einer Reihe von Urſachen und Wirkungen nur darum widerſprechen, weil darin jedes Glied zugleich leidend und thätig und alſo leidend und nicht leidend, thätig und nicht thätig gedacht werde. Bei näherer Unterſuchung aber zeige ſich, daß weder der Begriff des Leidenden in den Begriff des Nicht-Thätigen noch der Begriff des Thätigen in den Begriff des Nicht-Leidenden aufgehe. Beide haben vielmehr eine gemeinſame reale Baſis, und Leiden und Thätigſeyn ſeyen keineswegs contradictoriſche Gegentheile. Eben ſo verhalte es ſich mit dem Begriffe des Ichs und dem Widerſpruch, den H. darin finde, daß in ihm Subjekt und Objekt zugleich identiſch und nicht identiſch gedacht werden. Die reale Unterſuchung hüte ſich vor ſolchen abſtracten Reductionen. Denn wenn man auf die Sache und nicht bloß auf die Worte gehe, ſeyen in ſolchen Fällen keine Widerſprüche da. — Sonach, ſchließt Tr. den Beweis ſeiner erſten Theſe, ergebe ſich von verſchiedenen Seiten, daß die Widerſprüche in den Erfahrungsbegriffen gar nicht vorhanden ſeyen, zu deren Wegſchaffung H. die Methaphyſik anweiſe.

In Bezug auf ſeine zweite Theſe: daß, wären auch dieſe angeblichen Widerſprüche vorhanden, ſie von Herbart nicht gelöſt ſeyen, bemerkt er, könne es nur auf Beantwortung der Frage ankommen, ob nach der Ergänzung, die Herbart gemäß ſeiner ſ. g. Methode der Beziehungen mit den Begriffen vornehme, letztere wirklich widerſpruchslos geworden ſeyen. Er legt demgemäß den Begriff des „wirklichen Geſchehens“ dar, welchen

Herbart durch Anwendung seiner Methode gewinnt. Danach besteht das wirkliche Geschehen darin, daß die Realen (die vielen Seyenden), deren Eines unsere Seele sey, sich selbst gleich, gegen die Negation, die sie im Zusammen ($+\beta$ und $-\beta$, $+\gamma$ und $-\gamma$) treffe, sich selbst erhalten: A soll nur sich selbst erhalten und B nur sich selbst erhalten haben, wenn die entgegengesetzte Richtung ihrer Qualität $+\beta$ und $-\beta$ im Zusammen sich aufhebe, und damit der zuschauenden Seele, die wiederum nur sich selbst erhalte, eine Veränderung erscheine. Dieß wirkliche Geschehen setze mithin voraus, 1) daß die Realen mit verschiedenen Qualitäten, aber jedes mit einer einfachen, begabt seyen, 2) daß ihre Qualitäten sich unter einander wie entgegengesetzte Größen, wie + und − verhalten, und 3) daß jedes der Realen, indem es im Zusammen wider die Negation bestehe, sich selbst erhalte. Lasse man die erste Voraussetzung gelten, — obwohl sie nach der obigen Erörterung über den Begriff des Seyenden unhaltbar sey, — so müsse doch sogleich gegen die 2te eingewendet werden, daß sie weder erkläre, woher der Begriff der Negation stamme, noch die Analogie der positiven und negativen Größe begründe: denn letztere führen, wenigstens auf dem Gebiete der Mathematik, dem sie entnommen seyen, auf Bewegung im Raume und auf Zeit im Ursprunge der Zahl, und seyen mithin keineswegs ohne Weiteres vom Makel des Widerspruchs rein. Aber selbst die 2te Voraussetzung zugegeben, so zeige sich doch bei näherer Prüfung der dritten deutlich, daß der Widerspruch nicht gelöst noch weggeschafft sey. Denn hier handle es sich um den Begriff des Zusammen, und dieser sey ohne die Bewegung nicht denkbar, die Bewegung aber erkläre Herbart selbst gerade für das bekannteste sinnliche Bild des Widerspruchs in der Veränderung. Wenn doch die Realen zunächst für sich A, B, C seyen, und dann zusammen seyn sollen, indem sie wider die Negation bestehen, so liege dazwischen in der Wirklichkeit wie für den vereinigenden Gedanken offenbar die Bewegung. Möge man auch noch so abstrakt reden und etwa sagen: in dem Zusammen liege keine Bewegung, die geschehe, sondern nur eine unmittelbare Beziehung, die gesetzt sey, so frage es sich doch immer, wie es denn möglich sey, daß das A. das an sich gesetzt sey, und das eben so an sich gesetzte B zu der unmittelbaren Beziehung gelangen? Ohne daß sie dazu gelangen, haben sie sie nicht. Und wenn Drobisch sage, die Bewegung gelte nur von dem Uebergange aus dem Nicht-zusammen in das Zusammen oder aus diesem in jenes, das Zusammen selbst aber führe, der Anschauung zurückgegeben, nicht auf Bewegung, sondern auf Coincidenz: so treffe diese Distinktion nur dann zu, wenn es möglich sey, den Moment des Uebergangs als überflüssig oder falsch zu tilgen, und die

Coincidenz ohne die Bewegung des Zusammentreffens zu denken, — was beides offenbar unmöglich sey. Wollte man aber sagen, das Zusammen sey unmittelbar gegeben und ein Nichtzusammen gehe nicht vorher, so daß kein Uebergang gedacht werde, so verfehle man gerade das Ziel, das man erreichen wolle. Denn dem Zuschauer erschiene dann ja keine Veränderung, sondern Alles bliebe in ewiger Identität. — Eben so klar sey, daß die Selbsterhaltung, das Bestehen wider die Negation, ohne ein Thun, das sich gegen ein Leiden wehrt, nicht gedacht werden könne. Nach Herbart solle es aber ein Widerspruch seyn, daß in der Reihe der Ursachen jedes Glied zugleich als thätig und leidend gedacht werde. Allein dasselbe geschehe offenbar, wenn in der gegenseitigen Selbsterhaltung $+\gamma$ und $-\gamma$ sich gegenseitig aufheben: wolle man nicht eine Formel an die Stelle des wirklichen Gedankens setzen, so sey in diesem Bestehen wider die Negation jedes zugleich thätig und leidend. Mithin sey in der Lösung derselbe Widerspruch wieder da, den Herbart an einer andern Stelle wegschaffen wollte. —

Mit seiner dritten These: daß, wären die Widersprüche gelöst, andere und größere ungelöst blieben, kommt Trendelenburg auf einen inneren Zwiespalt der Herbart'schen Philosophie, der nach der religiösen und sittlichen Seite hin von großer Bedeutung ist. Herbart, bemerkt er, „ist in der Metaphysik und Psychologie der mechanischen Erklärung zugethan, und hebt doch an einigen Stellen seiner Schriften die objektive Auffassung des Zweckes so nachdrücklich hervor, daß er darauf den Glauben an die Vorsehung baut. Soll diese Betrachtung zur Wahrheit werden, so bedarf es einer Ausgleichung des Zwecks mit der wirkenden Ursache in jenem Bestehen wider die Negation; denn beide widersprechen sich: wenn jener Begriff die wirkende Ursache begreiflich macht, so macht derselbe den Zweck unbegreiflich. Dieser Widerspruch, der um so bedeutender ist, weil er die Anschauung des Göttlichen in der Welt gefährdet, bleibt ungelöst zurück: Herbart hat den Zweck, diesen wichtigsten Begriff der alten Metaphysik, in der seinigen gar nicht behandelt." Diese Sätze führt Trendelenburg etwas näher aus, indem er zeigt, daß der Zweck als causa finalis in Herbarts Sinne dieselben Widersprüche in sich tragen müsse, mit welchen die Begriffe der Causalität, der Veränderung behaftet seyn sollen, ja daß der Zweck, inwiefern in ihm die künftige Wirkung zur Ursache gemacht und das künftige Ganze zur Bestimmung der werdenden Theile genommen werde, seinerseits dem Begriffe der nach der Zeitfolge wirkenden Causalität widerspreche. Solle also jene teleologische Betrachtung Geltung haben, so hätten müssen diese Widersprüche im Zweckbegriffe und des Zweckbegriffs gegen das „wirkliche Geschehen" weggeschafft werden; solle sie keine

Geltung haben, so sey offenbar innerhalb des Herbart'schen Systems eine Religionsphilosophie unmöglich, und die Metaphysik hätte mit dem wichtigen Begriffe des Zwecks abrechnen müssen. Keines von beiden sey geschehen, und so sey die Zweckbetrachtung in die schwebende Stellung einer ästhetischen Ansicht geschoben. Aber auch hier könne sie sich nicht halten. Denn auch die Aesthetik habe ihre Metaphysik; sonst entweiche dem Schönen das Wahre. Und die Zweckbetrachtung sey nur dann in Wahrheit ein religiöses Princip, wenn sie auch ein ontologisches sey: denn sonst werde sie keine Begründung, sondern eine Täuschung des Glaubens. —

Die Einwürfe Trendelenburgs greifen sonach tief in die ganze Construktion des Herbart'schen Systems ein. Von Neuem ist eine für den Fortschritt unsrer Philosophie bedeutsame Streitfrage in bedeutsamer Weise erörtert, und in ihrem Gefolge ein Axiom von so weitgreifender Wichtigkeit, wie der Satz des Widerspruchs, neu beleuchtet worden. Unsere Zeitschrift hat es übernommen, der Discussion solcher Fragen als Organ zu dienen. Wir wünschen daher von Herzen, daß Trendelenburgs treffliche Abhandlung, die auch in Ton und Haltung ein durchaus objektives, wissenschaftliches Gepräge hat, ihre Früchte tragen und zur weitern Erörterung der streitigen Punkte, von welcher Seite es sey, Anlaß geben möge. H. U.

Ad. Wuttke: Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben. 1r Thl. Bresl. 1852. 2r Thl. Ebd. 1853.

Das vorliegende Werk kündigt sich als ein historisches an: es will eine „Geschichte des Heidenthums in seiner Beziehung auf das Christenthum" seyn, indem es jenes nicht als etwas Gleichgiltiges außer dem Christenthum, sondern als dessen Gegensatz und weltgeschichtliche Voraussetzung, und somit die Erkenntniß des innern Lebens der heidnischen Völker als Bedingung einer wahren Erkenntniß des Christenthums und seiner Weltüberwindenden Geistesmacht faßt, — also eine Geschichte des Heidenthums, die „von der christlichen Idee ausgeht und zu ihr hinführt." Insofern scheint es außerhalb des Kreises zu fallen, der dieser Zeitschrift schon durch ihren Titel vorgeschrieben ist. Allein der Verf. bemerkt mit Recht: obwohl die Philosophie der Geschichte gegenwärtig einen großen Theil ihres Credits eingebüßt habe, — woran die großsprecherische und gespreizte Art, mit welcher die hinter den Glanz der philosophischen Phrase sich verbergende Oberflächlichkeit der historischen Forschung mit der Weltge-

schichte umzuspringen pflegte, einen großen Theil der Schuld trage, — so sey dennoch nur eine „philosophische Erkenntniß der Geschichte" eine wirkliche Erkenntniß. Denn die historischen Thatsachen seyen nur für die Neugierde, nicht aber für die Vernunft von Interesse, so lange der in der Geschichte waltende Geist, die innere treibende Vernunft, der göttliche Lebensstrom der Geschichte, nicht erkannt oder wenigstens geahnt sey. Dieser Geist aber lasse sich nicht so ohne Weiteres aus den Steinen und Pergamenten herauslesen, sondern sey die Errungenschaft des freien Gedankens. Nur Der werde Vernunft in der Geschichte finden, der das vernünftige Wesen des Geistes überhaupt begriffen habe, und dieses sey in dem sich entwickelnden Menschengeschlechte kein andres als in dem vernünftigen Menschengeiste selbst: nur des Geistes Selbsterkenntniß lasse des Geistes Walten in Natur und Geschichte erkennen; nur mit philosophischem Geiste also sey die Aufgabe einer Geschichte der Menschheit zu lösen. Der Verf. will daher keine bloße Sammlung von Thatsachen und Bemerkungen, sondern „ein lebendiges Bild des einigen, in den verschiedenen Völkern in mannichfaltige Farben sich brechenden Geistes der heidnischen Menschheit geben." Und da das religiöse Leben als der Lebensmittelpunkt betrachtet werden müsse, von welchem aus alle übrigen Offenbarungsformen des Geistes erst ihre wahre Geltung erlangen und wahrhaft verstanden werden können, da das Gottesbewußtseyn nicht aus andern Lebensrichtungen abgeleitet, sondern vielmehr diese nur aus jenem als dem tiefsten Grunde des vernünftigen Geistes begriffen werden können, so will er das religiöse Leben als Grundlage der Geschichte, die Intelligenz, die Arbeit, die Kunst, die Sittlichkeit, den Staat nur als organische Glieder Eines Leibes, dessen pulsirendes Herz das Gottesbewußtseyn sey, betrachtet wissen.

Wir sind mit diesen, in der Vorrede dargelegten Principien vollkommen einverstanden, und freuen uns, in dem Verf. einen Mitstrebenden und Mitstreiter auf der Bahn zu dem uns vorschwebenden Ziele zu begrüßen. Es kommt indeß natürlich noch sehr viel auf die Aus- und Durchführung des Princips an. Und in dieser Beziehung glauben wir zunächst, daß es nicht ganz im Einklang mit demselben steht, wenn der Verf., der keineswegs die Hegel'sche Weltanschauung theilt, sondern vielfach gegen sie polemisirt, doch mit Hegel den „Widerspruch" für das „fortbewegende Element", für den „Antrieb der Entwickelung des Geistes und der Weltgeschichte" erklärt (Thl. I, S. 11.). Der Widerspruch, d. h. der rein negative, contradiktorische Gegensatz (wohl zu unterscheiden vom positiven Gegensatze) hat im Gebiete der Natur gar keine Stätte; im Gebiete des Geistes aber gehört er der dunklen Region des Mißverständnisses, der Unklarheit, Einseitigkeit und Gedankenlosigkeit, kurz des Irrthums

und der Sünde an. Wer also in der Geschichte „die innere treibende Vernunft", einen „göttlichen Lebensstrom" anerkennt und darzulegen unternimmt, der scheint nicht wohl zugleich den „Widerspruch" als das „überall fortbewegende Element" derselben gelten lassen zu können. Auch scheint uns der Schematismus, den der Verf. dem Gange der Weltgeschichte zu Grunde legt, zu formalistisch, zu flüssig und allgemein zu seyn, um feste Anhaltpunkte zu gewähren. Er unterscheidet nämlich 1) eine Periode der Passivität und Objektivität, in welcher der Geist noch vorherrschend Naturcharakter trägt, noch unfrei, nicht durch sich selbst, sondern durch das objektive Daseyn bestimmt erscheint, in welcher daher der Mensch das Wahre, das Göttliche, in dem objektiven Daseyn, in der Natur sucht; 2) eine Periode der Aktivität und Subjektivität, in welcher der Geist von der Macht des objektiven Daseyns sich befreit, und sich als Subjekt demselben selbständig gegenüberstellt, in welcher daher der Mensch das Wahre, Göttliche, im Geiste, aber nur in dem Geiste, den er begreift, im einzelnen subjektiven Geiste findet und somit Gott selbst nur als subjektiven, einzelnen Geist erfaßt; und 3) eine Periode der Versöhnung dieser Gegensätze, der vernünftigen Erfassung ihrer innern Einheit, in welcher „Natur und Geist als Eines Schöpfers Werk, Einer Wurzel gleich entstammte Sprossen und Eines Accordes verschieden tönende Klänge" erkannt werden, in welcher der Mensch das Wahre in dem unbedingten, absoluten Seyn, in dem unendlichen Geiste, der sich selbst schlechthin Subjekt und Objekt und der Urquell des natürlichen und geistigen Daseyns ist, erfaßt. Dieser Gegensatz der Objektivität und Subjektivität fällt ihm in Eins zusammen mit dem (von Klemm aufgestellten) Unterschiede eines passiven und aktiven Menschenstammes: jener umfaßt alle farbigen Racen, dieser die weiße, kaukasische Race; jener ist Träger der objektiven, dieser der subjektiven Weltperiode. — Wir bemerken zunächst, daß dieses Princip der Ordnung und Entwickelung vom Verf. selbst nicht streng durchgeführt worden ist. Schon auf den ersten Stufen der objektiven Entwickelungsperiode läßt er im Fetischismus das subjektive Element, unter der Form der freien Selbstanerkennung des Göttlichen als Göttlichen, bedeutsam in die Objektivität hineingreifen. Später ist es einer der edelsten Stämme der kaukasischen Race, das indische Volk, das, von dieser Race sich gleichsam losreißend, die Periode der Objektivität und damit die eigentliche Naturreligion erst zu ihrer Vollendung bringt, — was der Verf. damit entschuldigt, daß zu dieser Vollendung eine Geisteskraft und Willensstärke erforderlich gewesen, deren die farbigen Racen nicht fähig seyen. Wir bemerken ferner, daß die nach jenem Schema angelegte Scheidung der ersten rohesten Vergötterung einzelner Naturgegenstände vom Fetischismus und Schamanen-

thum in den historischen Thatsachen nicht wohl begründet zu seyn scheint, indem, wie des Verf. Darstellung selbst ergiebt, jene drei ersten rohsten Formen der Naturreligion bei den Völkern, bei denen sie sich finden, überall sich begegnen und ineinander fließen. Wir gestehen endlich, daß wir nicht wohl einzusehen vermögen, wie von der Griechischen und Römischen Religion, die nach dem Verf. selbst die höchste Entwickelung der subjektiven Weltperiode und damit des subjektivistischen Gottesbewußtseyns darstellt, gesagt werden kann: in ihr „sey das Göttliche, das Wahre, der Natur äußerlich, außerhalb des natürlichen Daseyns", oder gar: in ihr seyen „die Götter dem Naturseyn gerade entgegengesetzt, selbst feindlich."

Doch in letzterer Beziehung müssen wir anerkennen, daß der Verf., da die bisher erschienenen beiden Bände seines Werks den Kreis der subjektiven Religionsformen noch gar nicht berühren, uns mit Recht entgegenhalten kann, was er in der Vorrede sagt, daß „inwiefern das Ganze des Heidenthums richtig erfaßt sey, darüber erst die Vollendung des Werks ein volles Urtheil gewähren könne." Ein solches Urtheil zu fällen, war überhaupt nicht unsre Absicht. Wir wollten einestheils durch die geäußerten Bedenken dem Verf. nur zu erkennen geben, daß wir sein Werk mit eingehendem Interesse studirt haben; wir wollten andrerseits unsre Leser nur auf die Erscheinung desselben aufmerksam machen, und es allen Denen, die mit Geschichte und Philosophie der Religion sich beschäftigen, angelegentlich empfehlen. Denn es empfiehlt sich selbst nicht nur durch den Scharfsinn, mit welchem der Verf. seine Grundanschauung ausführt, sondern auch durch die überall hervortretende gründliche Kenntniß des historischen Materials, das in seiner Weitschichtigkeit, Unsicherheit und Formlosigkeit nicht eben leicht zu verarbeiten und in eine klare, anschauliche Gestalt zu bringen ist.

Erklärung.

Da die im vorigen Hefte dieser Zeitschrift enthaltene und durch einen besondern Abdruck weiter verbreitete Abhandlung von Erdmann: Die Macht des Naturalismus und seine Widerlegung mit Berücksichtigung meiner Schrift: „Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus", im Geiste einer herrschenden Zeitansicht verfaßt ist, so habe ich mich entschlossen, dieselbe wie Feuerbachs und Vogts Ansichten einer wissenschaftlichen Prüfung zu unterwerfen, und diese Beleuchtung des Erdmann'schen Aufsatzes in Betracht: daß sie in dieses Heft nicht mehr aufgenommen werden könnte, als Nachtrag zu der erwähnten Schrift in einer besondern Brochüre demnächst erscheinen zu lassen.

Erlangen d. 4. Febr. 1854. Karl Fischer.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Ueber die Lehre des Pherekydes von Syros und ihr Verhältniß zu außergriechischen Glaubenskreisen.

Von Prof. Dr. Robert Zimmermann.

Die Frage nach dem Ursprung der griechischen Philosophie kann noch immer für eine offene gelten. Es gab eine Zeit, wo im freudigen Rausch über eine Reihe glänzender Enthüllungen man ihren wie den Anfang aller Weisheit im Orient gefunden zu haben glaubte. Neben manchem Andern hat H. Ritter treffend auf die Unzulässigkeit solcher weitausgedehnter Vermuthungen aus zum Theil sehr nah liegenden, ebendeßhalb oft übersehenen Gründen hingewiesen. Weder war der Verkehr mit den Völkern des Orients, noch der Nationalcharakter der alle übrigen Völker als Barbaren verachtenden Griechen der Art, um den Einfluß des Orients sich in der Regel weiter als auf Handels- und Geschäftsangelegenheiten nachhaltig erstrecken zu lassen. Weit mehr weisen die Zeugnisse auf die solchen Vermuthungen widersprechende Neigung der Griechen, fremde Anschauungen in's Hellenische umzudeuten, heimathliche Sitten und Gebräuche in der Ferne wiederzuerkennen, ohne doch daraus den seinem Nationalbewußtseyn widerstrebenden Schluß zu ziehn, von Barbaren gelernt zu haben. Nichtsdestoweniger wäre es gewagt, orientalischen Ansichten allen und jeden Einfluß auf griechische Denkweise abstreiten zu wollen. Die Parallelen treten oft so einfach und ungezwungen auf, manche Lehren z. B. die Lehre von der Seelenwanderung scheinen das Mal orientalischer Abkunft zu deutlich an der Stirn zu tragen, als daß es gerathen wäre, sie kurzweg von solcher auszuschließen. Hier wie anderwärts wird nicht Ausschließlichkeit nach der einen oder der andern Seite hin, wird vor Allem möglichst genaue Feststellung der Thatsachen und Vergleichungspunkte einer unparteilichen Beurtheilung des wechselseitigen Verhältnisses morgenländischer und griechischer Cultur den Boden bereiten.

Nichts als eine Parallele als Beitrag hiezu durch den Erklärungsversuch der uns nur in spärlichen Bruchstücken erhal-

tenen Lehre eines der älteſten griechiſchen Denker, bei dem zugleich der Gedanke an orientaliſchen Einfluß am nächſten liegt, zu liefern, iſt der Zweck der nachfolgenden Blätter. Betreffen dieſelben auch nur einen ſehr vereinzelten Gegenſtand, ſo hat dieſer doch Streit genug erregt, als daß es nicht mit Rückſicht auf die Bedeutung der griechiſchen als des Anfangs der Philoſophie überhaupt, geſtattet ſeyn ſollte, zur Feſtſtellung der Thatſachen ein Scherflein beizutragen.

Als Urheber der griechiſchen Philoſophie wird ſeit Ariſtoteles (Met. I, 3.) mit ebenſoviel Uebereinſtimmung Thales genannt, als es ſchwer hält zu glauben, daß vor ihm keine Philoſophie geweſen ſeyn ſollte. Sagt doch Ariſtoteles ſelbſt (Met. I, 1.), „der Wiſſenstrieb ſey dem Menſchen angeboren" und ſchreibt das Entſtehen der Philoſophie der „Verwunderung" zu, die gleich anfangs wie jetzt die Menſchen zum Philoſophiren getrieben habe. Anfangs, ſagt er, wunderten ſie ſich über das ihnen zunächſt aufſtoßende Befremdliche, dann allmälig gingen ſie weiter und machten die bedeutenderen Erſcheinungen zum Gegenſtand fragenden Nachdenkens z. B. die Wandlungen des Mondes, der Sonne, der Geſtirne, die Entſtehung des Alls. „Aber eigentliche Philoſophie, fügt der Vater der Logik, ihre Eigenthümlichkeit ſcharf bezeichnend, hinzu, entſteht erſt dort, wo wir „über die letzten Gründe" uns Wiſſenſchaft verſchaffen; dann behaupten wir von Jemand, er wiſſe, wenn wir glauben, er kenne den letzten Grund."

Die Art, wie man ſich Rechenſchaft über dieſen giebt, iſt mannigfach. Auch die Sage iſt nach Ariſtoteles nicht außer Acht zu laſſen, denn „auch ſie liebt der Philoſoph aus dieſem Grund, weil die Sage aus Wunderbarem beſteht." So begegnen ſich in dem gemeinſamen Beſtreben, die letzten Gründe des Seyenden zu erforſchen, die kosmologiſche Dichtung und die Philoſophie. Was beide trennt, iſt nicht der, vielmehr beiden gemeinſame, Gegenſtand, ſondern die Art ihn zu behandeln. Die Dichtung wendet Bilder an, die Philoſophie Begriffe. Jene ſucht die Dinge ſelbſt und ihre Gründe zu vergeiſtigen, die Philoſophie ſie beſtimmten

allgemeinen Geſetzen und Grundurſachen zu unterwerfen, jene die Natur zu beleben, dieſe ſie zu mechaniſiren, als ein wohlgegliedertes Ganze von Urſachen und Wirkungen darzuſtellen. In dieſem Beſtreben trat die ioniſche Naturphiloſophie der theogoniſchen Dichtung der Orphiker und des Heſiodos entgegen. Die von Millionen Geiſtern durchſtrömte Welt wurde entgöttert und dem unerbittlichen Naturgeſetz unterworfen, an die Stelle des dunkelgebärenden Chaos trat das „Waſſer," die „Luft," das „Feuer" oder das grenzen- und eigenſchaftsloſe ἄπειρον. Der neue Inhalt ſchuf eine neue Form. Die ernüchterte Richtung mechaniſch-conſtruirender Naturforſchung erſchuf ſich auch einen neuen ernüchterten Ausdruck der Rede, die Proſa. In der ioniſchen Naturforſchung macht zuerſt neben der poetiſchen Feſſel das ungebundene Wort ſich geltend, da in der kosmologiſchen Dichtung der Vers ausſchließlich geherrſcht hatte. Wie hier die ausſchweifende Phantaſie in gebundener Form, ſo erſcheint dort das ſtrenger gewordene Denken in loſem, entfeſſeltem Gewande.

Zwiſchen beiden entgegengeſetzten Richtungen, mit jeder verwandt und von jeder durch die Eigenthümlichkeit der andern verſchieden, tritt uns jene literariſche Erſcheinung entgegen, die, den Inhalt von der einen, die Form von der andern entlehnend, den Uebergang von der Mythe zur ſtrengen Forſchung bildet. Pherekydes von Syros, nach Suidas und Diogenes Laërtius überhaupt der erſte Proſaiker der Griechen, wahrſcheinlicherweiſe aber nur der Erſte, der über Philoſophie in proſaiſcher Rede ſchrieb, iſt die Brücke von der mythiſchen Weisheit der Orphiker zu der phyſikaliſchen der Jonier. Seine Auffaſſungsweiſe erinnert noch großentheils an die Erſtern, ſeine Schreibart iſt das Vorbild der Letztern. In der glücklichen Miſchung poetiſcher und trockener Naturauffaſſung ſteht er ſogar höher, als ſeine unmittelbaren Zeitgenoſſen und Nachfolger. Seine Herkunft vom Mythos verleiht ihm eine Verklärung, eine ethiſche Erhabenheit, die man bei der rein mechaniſchen Erklärungsweiſe der Naturphiloſophen vermißt und die ihn als Vorläufer begeiſterter höherer Weltanſchauung eines Pythagoras und Plato erſcheinen läßt.

Quellen für des Pherekydes Leben und Lehre sind vornehmlich Suidas und Diogenes Laërtius nebst zerstreuten Notizen bei Aristoteles (Met. XIV, 4.), Clem. Alex. (Strom. VI, 621.) Damascius (de princ. p. 384. l. l.), Proclus, Max. Tyrius, Porphyrius u. A. (Siehe Brandis Gesch. d. gr. Phil. I. S. 81. ff.). Sorgfältig zusammengestellt und erklärt hat sie Sturz in seiner verdienstvollen Monographie „de Pherecyde utroque, philosopho et historico. Gera 1789." (ed. alt. 1824.) Vor ihm haben sich Brucker, Heinius (Dissert. sur Pherec. philos. Mém. de l'acad. de Berl. 1747.), Tiedemann (Die ersten Philosophen Griechenlands) ausführlich mit Pherekydes beschäftigt und durch ihn theils Berichtigung theils Bestätigung erfahren. Dagegen lassen sich auf Sturz fast alle neueren Darsteller: Buhle, Tennemann, Rirner, Krug, Fries, Brandis, Ritter, Otfr. Müller (Gr. Lit. G. I. S. 434.) und Preller (Encykl. v. E. u. Gr. Art. Ph.) zurückführen. Wenn demungeachtet das Dunkel, welches über der Lehre des Pherekydes schwebt, noch immer nicht für vollständig gehoben gelten kann, und dieselbe den mannichfachsten Deutungen preisgegeben erscheint, so liegt der Grund hiervon sicher nicht bloß in vorgefaßten Urtheilen der Erklärer, sondern großentheils in der Aermlichkeit der uns übrigen Bruchstücke des uralten Theosophen, welche mit anderweitigen Notizen zusammengehalten nicht selten im offensten Widerspruch zu stehn scheinen. Ohne nun so vermessen seyn zu wollen, jenem Dunkel plötzlich ein Ende zu machen, hoffen die nachfolgenden Bemerkungen zur Ausgleichung der letztern und zur Berichtigung der im übrigen für erschöpfend gelten könnenden Arbeit von Sturz wenigstens Einiges beizutragen.

Was das Leben des Pherekydes betrifft, so genügt es hier, auf Sturz und Preller zu verweisen. Seine Geburt fällt nach Suidas in die 45te, nach Diogenes Laërtius in die 59te Olympiade. Alle Nachrichten aber stimmen darin überein, daß er zur Zeit der sieben Weisen gelebt habe, unter welche er von Einigen z. B. von Clemens v. Alexandrien gerechnet wird. Die Wunder, die er gewirkt haben soll und die Diogenes nach Theopomp anführt, hat Sturz auf ihren wahren Gehalt zurückgeführt, da

ſie nach Porphyrius alle drei ebenſowohl vom Pythagoras als vom Pherekydes, ja das eine derſelben, wornach er aus einem Brunnen getrunken und hierauf ein bevorſtehendes Erdbeben vorhergeſagt haben ſoll, nach dem Zeugniß des Ammianus Marcellinus (XXII, 16.) auch vom Anaragoras erzählt wird. Die Art ſeines Todes wurde im Alterthum auf die verſchiedenſte Weiſe berichtet. Diogenes ſchreibt ihn einem Sturze vom Berge Coryceus zu Delfi, Plutarch (im Pelopidas) einem Orakelſpruch, Suidas, Pauſanias, Ariſtoteles der Läuſekrankheit zu. Nach der Erzählung des Zweitgenannten ſollen die Spartaner ihn getödtet und ihre Könige ſeine Haut in einem Tempel ſorgfältig aufbewahrt haben. Seine ausführliche Krankengeſchichte findet ſich bei Hippokrates (ed. Lind. Lugd. B. 1665 I, p. 863). Pythagoras, ſein Schüler, ſoll den Leichnam begraben haben.

Von Verdienſten des Pherekydes führt Sturz aus Suidas nur zwei an, daß er der erſte Schriftſteller Griechenlands in Proſa geweſen ſey, und zweitens, daß er zuerſt die Seelenwanderung gelehrt habe. Das Erſte iſt von Bernhardy (Griech. Lit. G. I, 289.) geleugnet und dahin beſchränkt worden „daß Jener zuerſt über Philoſophie ein proſaiſches Werk herausgegeben habe.“ Der einzige Gewährsmann iſt Plinius (H. N. VII, 57.), wo es heißt: prosam orationem condere Pherecydes Syrius instituit, was aber „mitten in einem Chaos abgenützter Sagen und wahrſcheinlich aus der ſichern Erzählung des Theopomp und Suidas verdreht ſey: *Ἑκαταῖος πρῶτος ἱστορίαν πεζῶς ἐξήνεγκε, συγγραφὴν δὲ Φερεκύδης.*“ Zu bemerken iſt ferner, daß Preller (a. a. O.) jene Stelle des Suidas, ſo wie die entſprechende bei Strabo (ed. Casaub. I, 12.) nicht auf unſern, ſondern auf den Genealogen Pherekydes von Athen will bezogen wiſſen. Nebſt der Seelenwanderung wird dem Pherekydes häufig, nach Cicero (Tuscul. I, 16.) auch die Urheberſchaft der Lehre von der Unſterblichkeit der Seele beigelegt, worunter aber wie Sturz (p. 14.) bemerkt, kaum etwas Anderes als die Seelenwanderung zu verſtehen iſt, die bei den Alten oft mit der Unſterblichkeitslehre vermengt wird. „Pherekydes,

fährt er fort, scheint die Ansicht von der Wanderung der Seele, die nach Herodot (II, 123.) zuerst von den Aegyptiern gelehrt worden, zuerst zu den Griechen hinübergebracht zu haben."

Von den Schriften des Pherekydes sagt Suidas: „ἔχει δὲ ἅπαντα, ἃ συνέγραψε, ταῦτα· Ἑπτάμυχος, ἤτοι Θεοκρασία, ἢ Θεογονία. ἔχει δὲ Θεολογία ἐν βιβλίοις δέκα ἔχουσα θεῶν γένεσιν καὶ διαδόχους." Für ἑπτάμυχος liest Sturz (p. 30.) Δεκάμυχος, aber ἐν βιβλίοις ἑπτά, welches letztere er aus später anzuführenden Gründen vorzieht; Preller aber entscheidet sich für πεντέμυχος ἐν βιβλίοις δέκα wegen einer später namhaft zu machenden Stelle des Damascius, in welcher dieser von dem πεντεκόσμος, dem „Fünfweltensystem" des Pherekydes spricht. Ueber die Bedeutung des Wortes „μύχος" d. i. Falte, Kluft, Winkel ist viel gestritten worden. Während es von den Meisten, unter A. auch von Sturz und Preller auf den Inhalt, wird es z. B. von Krug auf die äußere Form des Buches bezogen. Nach der erstern, sehr wahrscheinlich richtigen Auslegung, bedeutet es die Entwicklung der Götter in sieben (zehn, fünf) „Falten" d. i. Klüften, Winkeln, Höhlen, nach der uns wahrscheinlichsten Erklärung des Damascius, womit Plato im Timäus zu vergleichen, „Weltsphären"; nach der andern soll es einfach die Anzahl der Falten d. i. Bücher, in welche das geschriebene Werk gebrochen war, bezeichnen. Die letzte Erklärung scheint deshalb irrig, weil die Anzahl der μύχοι, man mag nun ἑπτάμυχος, Δεκα- oder πεντέμυχος lesen, mit der ausdrücklich genannten Zehnzahl der βιβλίοι nicht harmonirt. Folglich bleibt nur die erste übrig, indem Sturz annimmt, jeder μύχος sey in einem besondern, Preller jedoch, je einer sey in zwei Büchern behandelt worden. Sollte unsere Erklärung des Worts sich annehmbar erweisen, so würde es unnöthig seyn, von der ursprünglichen Lesart des Suidas, die von einem Heptamychos in zehn Büchern spricht, abzuweichen, da es uns zum Verständniß der Lehre keineswegs nothwendig erscheint, fünf oder gar zehn μύχοι d. i. Weltsphären anzunehmen.

Den Titel haben Einige z. B. Heinius (p. 326.) mit Ku-

ſter geleſen: *Ἑπτάμυχος ἤτοι Θεοκρατία ἢ Θεολογία, ἔτι δὲ Θεογονία*, wodurch jedoch wie Sturz (p. 29.) meint, die Zahl der Schriften des Pherekydes unberechtigter Weiſe vermehrt werden würde, da ein anderes Werk deſſelben nirgend genannt, vielmehr von Joſephus Flavius (c. Apion. I. p. 1034.) ebenſowie von Plotin (Ennead. 5, 1. 9.) ausdrücklich bemerkt werde, die alten Philoſophen Pherekydes der Syrer, Pythagoras, Thales hätten ſehr wenig geſchrieben. Jedenfalls entſpricht die Bezeichnung *Θεοκρασία* ſehr wohl dem Inhalt des die Weltwerdung mythiſch in Götterumarmungen kleidenden Werkes. Der Nachſatz *Θεολογία* aber rechtfertigt ſich als Inhaltsangabe deſſelben dadurch, daß Clemens von Alexandrien, wo er von demſelben ſpricht, es kurz mit dieſem Ausdruck hinlänglich bezeichnet zu haben glaubt.

Die Bezeichnung des Clemens bezeugt, daß der Inhalt des Heptachychos theologiſcher Natur geweſen ſey. Für den Umſtand daß derſelbe ſchon im Alterthum für ſchwerverſtändlich und nicht minder dunkel als Heraklits Schrift *περὶ φύσεως*, ja für räthſelhafter als Plato gegolten habe, citirt Sturz (p. 27.) das Zeugniß des Proclus. Den Grund dieſer Dunkelheit finden Clemens und Origenes in ſeiner allegoriſchen Vortragsweiſe: *ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν*, ſagt der Erſtere von ihm. Charakteriſtiſch dagegen iſt das Urtheil des Ariſtoteles. Nachdem er (Metaph. XIV, 4.) von den Dichtern und Mythologen geſprochen, die wie Heſiod das Werden der Dinge in Fabeln und Sagen gekleidet, fährt er fort: *οἱ γε μεμιγμένοι αὐτῶν, καὶ τὸ μὴ μυθικῶς ταῦτα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροι τινες τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριζον τιθέασι κτλ.*, rechnet daher den Pherekydes ausdrücklich unter die „gemiſchten" (*μεμιγμένοι*) Theologen, die nach Brandis (a. a. O. I, 78.) „die Urweſen der Orphiſchen Theogonie hie und da weiter entwickelt haben, jedoch ſo, daß das Gute und Urvollkommene als das Uranfängliche geſetzt wird."

Dieſe Urweſen der älteſten „Orphiſchen" Theogonie ſind die Zeit, das Chaos und der „bewegende Aether." Jene iſt

das schlechthin Erste „die nothwendige Bedingung des Werdens," so daß sich hier auch die Ansicht ausgesprochen findet, die Aristoteles zunächst auf den Hesiodus zurückführt, daß nichts ungeworden, Einiges aber, obgleich geworden, unvergänglich beharre, Anderes wiederum untergehe" (Brandis a. a. O. S. 60.). Die Zeit ist an sich nichts Gutes noch Böses, sie ist immer die Bedingung, unter welcher im göttlichen Aether aus dem kreisförmig bewegten Chaos ein glänzendes Ei entsteht, die Geburtsstätte der Metis, d. i. des Phanes, Erikepäus oder „Lebengebers", auch Phaëton genannt, des erstgebornen Sohns des weitreichenden Aethers. Phanes, auch Eros (ἀβρὸς Ἔρως) d. i. der noch in alle Formen bildsame Erzeuger aller Dinge genannt, trägt in sich den Samen der Götter und ist der eigentliche Schöpfer zuerst der Nacht, dann aller andern Dinge, der zur Welt d. i. zur Erscheinung gekommene Gott. Sein erster Sohn ist die Sonne, Dionysos, auch zweiter Phanes, dann der Mond mit Bergen und Städten, dann alle übrigen Dinge. Die erste Herrscherin ist die Nacht mit untrüglicher Wahrsagung begabt. Daran schließt sich die Mythe von dem großen Götterkampfe, den die Söhne des mit der Erde vermählten Himmels, Uranos einerseits und die der Nacht, die Titanen, andererseits mit einander auskämpfen. Die Letztern führt Kronos, nicht der „große Chronos", das Erste von Allem, sondern der Sohn der Nacht, die irdische Zeit, welche erst mit dem Anfang der Dinge beginnt. Uranos wird besiegt und die Titanen vermählen sich unter einander, Okeanos mit der Tethys, Kronos mit Rhea. Der Sohn der Letztern, Zeus, entthront den Vater und verschlingt die Welt, um sie „Alles in sich verbergend, aus heiligem Herzen zum fröhlichen Licht wiederzugebären." So ist Zeus, der Wiedergebärer des Weltalls, Anfang, Mitte und Ende, was ist, was war und was seyn wird, „*Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύρρα πεφύκει*" (Brandis a. a. O. S. 62.).

Die Urwesen der von Brandis sogenannten zweiten Theogonie sind die Nacht, aus welcher alles Uebrige, nach Andern das Wasser und der Schlamm, aus welchem die Erde, dann

die nicht alternde Zeit (Chronos Herakles), hierauf der Aether, das Chaos, und zuletzt Zeus Phanes, der körperlose Gott, der Urheber der Erscheinungswelt hervorgegangen seyen (S. 64.). Beim Hesiodus sind es Chaos, Erde und Eros. Aus jenem entspringen Erebos und Nacht, aus diesen Aether und Tag. Indem sich die leichteren von den schwerern Stofftheilchen sondern, jene emporsteigen, diese sinken, trennen sich Himmel und Erde (wird der Himmel von der Erde geboren), und entstehen die übrigen Dinge (S. 73.).

Mit dem pantheistischen Zuge, der durch alle diese Theogonieen hindurchgeht, und aus dem Formlosen das Geformte, aus dem Flüssigen das Feste im stetigen Zeitfluß und nothwendigem Werden sich bilden, das göttliche Princip aber erst am Schluß der Entfaltungsreihe gleichfalls zur Entfaltung kommen läßt, oder gar wie in der ersten derselben, vor Materie und Kraft die bloße Form des Werdens als Urwesen an die Spitze stellt, contrastirt, wie schon Aristoteles in der obenangeführten Stelle bemerkt, die Lehre jener „gemischten Theologen" auf's Stärkste, die wie unser Pherekydes an die Spitze der weltbildenden Principien das „Beste" (τὸ ἄριστον) gestellt wissen wollten. Wenn die ältesten Kosmogonien physikalisch dem Woher und Wodurch der Erscheinungen durch Rückführung auf die Bedingungen des Werdens, Zeit, Stoff und Kraft, zu genügen meinen, sucht die Pherekydische Theologie sich bestimmter über das Warum, den bewegenden Endzweck des Werdens Rechenschaft zu geben, und mit der Betrachtung der Causal- die der Finalursachen zu verbinden. Die bewußte Absicht seiner Theologie geht dahin, nicht Principien überhaupt, sondern das beste Princip an die Spitze der Dinge zu stellen, um durch dieses Bemühn der gewordenen Welt einen Geist einzuhauchen, wie er nicht nur physikalischen, sondern ethischen Bedürfnissen gemäß ist.

Demgemäß ist nicht Chronos, die Zeit, die gegen die Qualität dessen, was wird, gleichgiltige Bedingung des Werdens, dem Pherekydes das erste Urwesen, sondern Zeus, das thätige Princip, die göttliche Kraft, die in der älteren Theogonie

zuletzt, als Sprosse des jüngsten der Göttergeschlechter erscheint. Diese Trennung des Zeus vom Chronos muß unsers Erachtens festgehalten werden, ungeachtet selbst Brandis, durch eine Stelle des Damascius (de princ. p. 384.) dazu veranlaßt, beide für „wahrscheinlich" identisch und zugleich schaffendes Princip erklärt; denn wie ließe sich sonst die Behauptung, auf welche Aristoteles solches Gewicht legt, daß das „Beste" der Grund aller Dinge sey, rechtfertigen. Das Beste ist nicht die Zeit; denn diese ist zugleich auch das Schlechteste, weil zwar alles was wird, in der Zeit wird, aber auch Alles wieder in der Zeit vergeht, und die Zeit sowohl das Gute wie das Schlechte bringt. Die Zeit ist lediglich Form des Werdens, Bedingung daß überhaupt etwas werde, Gutes oder Schlechtes, daher die Zeit in fast allen alten Glaubenskreisen als Doppelwesen, aufbauendes und zerstörendes, und der Zeitgott Sevek als der Herr des Uebels im ägyptischen Glaubenskreise auftritt.

Daß Zeus von Chronos verschieden und mit diesem zugleich gewesen, bezeugt ausdrücklich Diogenes Laërtius (L. I. c. 119.). Drei Urwesen legt er dem Pherekydes bei, Zeus, Chthon und Chronos; diese waren alle drei von Anbeginn; Chthon aber empfing den Namen *Γῆ*, nachdem ihn Zeus „das Ehrengeschenk gegeben (*γέρας διδοῖ*)." Dieser Ausdruck ist dunkel. Der lateinische Uebersetzer des Laërtius übersetzt wörtlich „praemium dedit," was die Schwierigkeit nicht geringer macht. Tiedemann (S. 172.) will darunter die Bewegung verstanden wissen, welche Zeus dem anfangs ordnungslosen Chaos mitgetheilt, und wodurch dasselbe zur Erde geworden. Sturz (p. 44.) billigt dies, Brandis (S. 80.) bezieht es auf die ursprüngliche qualitative Bestimmtheit, welche durch Zeus dem Qualitätslosen mitgetheilt und wodurch dieses zur Erde geworden sey. Fries will statt dessen *πέρας* gelesen wissen, was einen ganz guten Sinn giebt, aber von Preller verworfen wird, der die gewöhnliche Lesart vorzieht. Liest man *πέρας*, so drückt die Stelle aus, daß dem ursprünglich grenzenlosen Stoff durch Zeus eine bestimmte Begrenzung gegeben worden, wodurch die Erde entstand,

die von da an den Namen Gäa führte. Bleibt man dagegen bei der Lesart γέρας, so ist dieselbe so lange völlig unverständlich, als sie allein und ohne Zusammenhang mit den Stellen des Clemens, empfängt dagegen einen Sinn, sobald sie mit diesen und allegorisch betrachtet wird, wovon später.

Von drei Urprincipien des Pherekydes sprechen außerdem Hermias (Irris. gent. philos. 12.) und Damascius (de princ. p. 384.). Aus des Hermias und einem Ausspruche des Proclus (ad Virg. Ecl. VI, 31.) geht zugleich hervor, daß unter Zeus der Aether (nach Proclus das Feuer), unter χθονίη die Erde, unter χρόνος die Zeit zu verstehen sey.

Nur von Einem Urwesen des Pherekydes dagegen wissen Achilles Tacitus und Sextus Empirikus (bei Sturz p. 43.). Der Erstere bezeichnet als solches das Wasser, aus welchem nach Pherekydes wie nach Thales alle Dinge entsprungen seyen, der Letztere die Erde, mit dem Zusatz, darin sey Pherekydes von Thales abgewichen. Diese widersprechenden Aussagen zu vereinen, giebt die Bedeutung des Wortes χθών ein Mittel an die Hand, das sowohl das Eine wie das Andere bedeuten kann, jenachdem man in ihm als dem Urstoff des Flüssigen wie des Festen das Eine oder das Andere besonders hervorhebt. Daß Chthon von Erde in der kosmischen Bedeutung verschieden sey, zeigt die Stelle des Laërtius; es ist überhaupt das Formlose, das nur Wasser- oder Erdform annehmen, aber auch selbst für Erde oder Wasser genommen werden kann, wenn bei Beiden von der kosmischen Gestalt derselben abstrahirt und nur auf den ihnen zu Grunde liegenden Urstoff gesehen wird, also die Materie überhaupt, die Neith der Aegypter, die Athene, das Urwasser, die große Mutter der Griechen. Chthon in diesem Sinne stellt die Urflüssigkeit dar, eine schlammartige Mischung fester und flüssiger Theilchen, eine weiche und bildsame Masse, wie sie unter der Hand des Bildners jedwede Form anzunehmen geeignet ist, und diesen Sinn hat sehr wahrscheinlich auch das „Wasser" des Thales, der auf dessen „Bildsamkeit" großen Nachdruck legte (Brandis a. a. O. 114.). Eine solche konnte

von Auslegern ebensowohl im Sinne des Festen wie des Flüssigen gedeutet, und sonach bald das Wasser, bald die Erdmasse das leidende Princip aller Dinge genannt werden.

Dies geht noch deutlicher hervor aus der Art, wie die Ausleger selbst die Principien des Pherekydes deuten. Zeus, der Aether, sagt Hermias, ist das Thätige, Chthon, das Irdische, das Leidende, die Zeit aber ist Dasjenige in welchem Alles wird; Proclus aber lehrt, jener regiere die Erde, diese die Zeit, in dieser aber finde Jegliches seine Bestimmung. Weil allen Dingen Materie zu Grunde liegt, so kann Chthon, das reine Leidende, auch als Anfang aller Dinge angesehen werden. Aber auch wieder nicht als Anfang; denn wenn nur das reine Leidende wäre, so würde überhaupt nichts werden, und wenn keine Zeit wäre, so gäbe es überhaupt keinen Anfang der Dinge. Alles Werden setzt Thun, Leiden und Zeit voraus: wo von diesen dreien Eins fehlt, kann kein Werden zu Stande kommen. Diese drei sind die Principien des Gewordenen, während sie selbst ungeworden sind (εἰς ἀεί) und unzertrennlich; denn wie kann ein Thun ohne eine Leiden, wie ein Leiden ohne ein entsprechendes Thun, noch Eines oder das Andere ohne die allgemeine Form alles Thuns und alles Leidens, die Zeit seyn.

Diese Einsicht in die Bedingungen des Entstehens der Dinge überhaupt, wie sie sich in der Feststellung der obersten Principien ausdrückt, macht das Charakteristische der Weltansicht des Pherekydes aus. Aus ihr geht das theistische Element hervor, das einen so entschiedenen Gegensatz zu der pantheistischen Weltanschauung der ersten jonischen Naturphilosophen bildet, und die ersten Grundzüge jenes Gegensatzes zwischen formgebendem und empfangendem Princip enthält, wie es später in Plato, bestimmter in Aristoteles hervortreten sollte. An der Spitze der Dinge steht das Thätige, zugleich das „Beste", Zeus, der „unbewegte Beweger", die höchste Idee, τὸ ἀγαθὸν, neben ihm die Materie und die „alles gebärende" Zeit; durch die drei ist Alles gemacht, und ohne sie ist nichts gemacht, was gemacht ist.

Die Art, wie aus den drei Urprincipien die Gesammtheit

aller übrigen Dinge sich bildet, schildert Damascius (p. 384.), so aber, daß nach ihm Eines der drei Urprincipien vor (πρὸ) den beiden andern, diese aber nach (μετὰ) jenem ersten seyen. Dieser Umstand widerspricht der Behauptung des Laërtius, daß alle Drei von Anbeginn an zugleich seyen. Sollen beide Aussprüche vereinbar seyn, so ist das nur dadurch möglich, daß die Ausdrücke πρὸ und μετὰ nicht im zeitlichen, sondern bloß logischen Sinne genommen werden, also nicht so als ob die andern beiden Urprincipien später, sondern nur als ob sie nicht ohne das erste, dagegen dieses allenfalls ohne sie seyn könnte. Damit stimmt es, daß von Damascius nach Sturz' Meinung Chronos als jenes Erste angesehn wird und nicht Zeus; denn das Thätige ist nicht denkbar ohne Zeit, dagegen diese wohl ohne in ihr stattfindendes Geschehen. Daß aber weiter von Damascius Chronos selbst und nicht Zeus als das Thätige, aus seinem Sonnenfeuer Luft und Wasser Erzeugende angesehen wird, kann uns von einem Neuplatoniker am wenigsten Wunder nehmen, der gewohnt ist, die Weltentstehung als Emanationsproceß, als absolutes Werden, dessen Princip die Zeit ist, nicht aber als ein zeitliches Geformtwerden des Formlosen durch ein Formendes zu betrachten. Nichts ist leichter als daß Damascius die Bedingung, unter welcher alles Entstehn vor sich geht, mit derjenigen verwechselt, durch welche es vor sich geht, und indem er so seine eigene Ansicht in des Pherekydes' Lehre hineindeutet, dessen eigentliche Meinung, die in des Laërtius' Worten klar angedeutet liegt, völlig verwischt. Dies hat Sturz wie es scheint nicht hinreichend berücksichtigt, wenn er (p. 47.) des Damascius Worte so übersetzt: „tempus suo partu produxisse ignem aerem aquam“ und hinzufügt: „Haec enim conveniunt cum iis, quae ex Hermia attulimus: in tempore omnia fieri“. Uns scheint beides nicht ebenso gleichbedeutend zu seyn, wie Sturz meint. Daß Alles was geschieht, in der Zeit geschehe, und daß Alles was ist, durch die Zeit (suo partu) producirt werde, dünken uns so verschiedene Behauptungen zu seyn, daß die letztere das absolute Werden, die erstere

das ebenso entschiedene Gebildet- und Geformtwerden der leidenden Materie durch den thätigen Geist in sich schließt. Ohne Zweifel hat Sturz' Meinung auch den so vorsichtig prüfenden Brandis bewogen, „Chronos und Zeus zugleich als höheres schaffendes und belebendes Princip" anzusehn, was er doch nur als „höchst wahrscheinlich" bezeichnet, ohne anzudeuten, wie diese Voraussetzung sich aus dem von Aristoteles angegebenen Kennzeichen der „μεμιγμένοι θεολόγοι" vereinigen lasse. Daher bleibt nichts übrig als anzunehmen, Pherekydes habe die Natur der drei Urwesen an der Spitze der Dinge so festgesetzt, daß weder Zeus noch die Materie ohne die Zeit, diese aber ohne jene zwei gedacht werden, der Sache nach jedoch alle drei nur zugleich und ungetrennt vorhanden seyn können.

Feuer, Luft und Wasser, fährt Damascius fort, die „dreifache Natur des Erkennbaren", entstehen aus dem Samen des thätigen erzeugenden Princips, aus diesen aber, nachdem sie in fünf „Falten" sich zertheilt hätten, sey ein zahlreiches Göttergeschlecht entsprungen, πεντέμψυχος, das „Fünfleben", genannt, das auch wohl πεντέκοσμος, „die Fünfwelt" geheißen werden könnte. Die Art, wie aus den drei Urstoffen sich die „fünffache Welt", wie der Neuplatoniker „zweifelnd deute", gebildet haben möge, nennt Brandis mit Recht „dunkel", da darüber keine anderen Nachrichten sich finden, auch die Zahl der fünf μύχοι mit dem Titel des Werks „Heptamychos" nicht übereinstimmt. Brandis will auch statt πεντέμψυχος, πεντέμυχος gelesen wissen, was der Cod. Marc. hat, was aber die Schwierigkeit noch vermehrt. Denn was konnte den Damascius, der eben gesagt daß die drei Elemente in fünf „Falten" auseinandergetreten, bewegen, dies in der nächsten Zeile noch einmal zu wiederholen? Für die kosmische Deutung des Wortes „μύχος" durch Welt, Sphäre, spricht Sturz sich aus und wie uns dünkt mit Recht; bleibt man aber bei den angeführten drei Elementen stehen, deren jedem eine Sphäre als eigenthümliche Region angewiesen werden soll, so kommen nicht fünf, sondern nur drei heraus, die Feuer-, die Luft- und die Wassersphäre. Sturz ist der Meinung, Aether und Chaos,

die beiden Urprincipien, müßten hier zu Hilfe genommen werden, um die Fünfzahl zu ergänzen und fügt hinzu: jam si cum his duobus principiis, aethere et chao, et tribus elementis, igni, aëre, aqua, conjungas tempus et terram, quae non separatim iterum commemorare Damascio placuit, intelligi poterit inscriptio operis Pherecydei Ἑπτάμυχος, supra e Suida tradita Die „Erde" iſt ſchon bei Laërtius beſtimmt vom Chaos unterſchieden, da ſie dieſen Namen erſt nach der Verbindung des Zeus mit dem Chthon empfing, und dadurch ergänzen ſich die drei Urelemente zu der alten Vierzahl, die gewöhnlich auf den Empedokles zurückgeführt wird, nach dieſer Verſion aber ſchon dem Pherekydes angehört. Es wird erlaubt ſeyn, ſich dieſe μύχοι, wenn deren Kugelgeſtalt auch nirgends erwähnt wird, in der Geſtalt hohler Kugelflächen vorzuſtellen, deren eine von der andern umſchloſſen wird, wie ſie zuerſt in dem Weltſyſtem der Pythagoräer erſchienen. Befolgt man dabei die Ordnung, in der Damaſcius die Elemente aufzählt, ſo iſt die Feuerregion die äußerſte; darauf folgt die Luft-, dann die Waſſer- d. i. Wolkenregion, zu innerſt aber werden wir die Erde anzuſetzen haben, wovon gleich ſpäter. Aber auch wenn wir den μύχοι keine Kugelgeſtalt beilegen, ſo können wir ſie doch als „Klüfte", „Abgründe" der Art betrachten, daß ſtets einer den andern einſchließt. Dafür ſpricht die Stelle des Porphyrius (de antr. nymph. c. 31.), welche die μύχοι Gruben (βόθρος) und Höhlen (ἄντρον) gleichſetzt, und in mythiſch-bildlicher Weiſe Thüren und Thore anführt, und „durch alles dieſes" dunkel „anſpielt auf das Entſtehen und Untergehen (Kommen und Schwinden) der Seelen." Das Letztere ſtimmt mit der Lesart „πεντέμψυχον" von den μύχοι gebraucht, wohl zuſammen. Das zahlreiche Göttergeſchlecht, welches die fünf als einander umſchließend gedachten Weltſphären „beſeelt", ſind die Seelen, welche durch die (bildlichen) Thüren und Thore der Feuer-, Luft-, Waſſerregion auf die Erde entweder herab- oder von dieſer hinaufſteigen (entſtehn und vergehn), die Worte γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις von ihrem Kommen auf und Gehen von der Erde angewendet. So iſt das

ganze Weltall mit Geistern beseelt und belebt (ἔμψυχος), die zugleich in beständiger Bewegung, im ewigen Herab- und Heraufsteigen durch die Regionen desselben begriffen sind, eine unaufhörliche Seelenwanderung, deren Lehre (s. oben) auf den Pherekydes zurückgeführt wird.

Jenseits der Feuerregion beginnt die Sphäre der Urprincipien, entweder als Eine, wo dann im Ganzen fünf herauskommen, im Sinne des Damascius, oder als eine dreifache gedacht, wo dann die Zahl der μύχοι im Ganzen auf sieben steigt, was dem Titel des Buchs „Heptamychos" entspricht, der sonach eine eigentliche Inhaltsangabe wird, die nichts Räthselhaftes mehr hat. Fraglich bleibt es nur, welche Reihenfolge die Sphären der drei Urprincipien einnehmen sollen. Es erhellt, da sie alle zugleich seyn sollen, daß das Eine nicht vor dem Andern seyn, daß ihre Gepaartheit daher nur eine einzige Alles umschließende Sphäre ausmachen kann, in der sie als Eins vor aller Thätigkeit ruhen. Zeus, Chthon und Chronos als thätige, leidende und Zeitbedingung alles Werdens, werden vor allem Werden als unthätig, als Urkraft, Urstoff und Urzeit gedacht. Als solche sind sie Eins, unzertrennlich, aber so lange die Urkraft nicht wirklich thätig ist, der Urstoff nicht in der That leidet und die Urzeit nicht in der That bedingend eintritt, wird nichts wirklich. Zeus die Urkraft muß auch zur wirklichen Thätigkeit kommen, sich der Materie oder wenigstens eines Theiles derselben bemächtigen, sich mit derselben verbinden, ein wirkliches Handeln muß eintreten, wodurch erst wirkliche d. i. irdische, an einem wirklichen Geschehn meßbare Zeit entsteht, die von jener Urzeit sich dadurch unterscheidet, daß diese die Zeitbildung überhaupt, die irdische Zeit aber dieselbe geknüpft an ein äußeres Ereigniß, z. B. an den Umschwung des Firsternhimmels, darstellt. Diese Zeit ist daher entstanden, jene, die Urzeit, unentstanden. Die irdische Zeit beginnt erst mit der wirklichen Thätigkeit des thätigen Urprincips, die Urzeit überhaupt ist unzertrennlich von der Möglichkeit des Geschehens überhaupt.

Dahin deutet, wie es scheint, Maximus Tyrius, der

von dem in allen Dingen enthaltenen Eros spricht, dem erzeugenden Princip, aus dem alles hervorgegangen, und Prokus (ad Plat. Tim. lib. 3. p. 155 sq.), welcher sagt, Zeus habe sich in den Eros verwandelt, um die Welt hervorzubringen (δημιουργεῖν). Eros ist der Erzeuger, der zur Thätigkeit gekommene Weltgrund, der schöpferische Zeus, während dieser nur die Potenz, die Möglichkeit des Schaffens ist. Zeus ist der Eros in potentia, Eros der Zeus in actu. Beide sind Eins und Dasselbe der Substanz nach, nur in verschiedenen Beziehungen aufgefaßt. Zeus, die Urkraft als Princip des Schaffens, Eros, die Schaffenskraft, als wirklich thätiger Schöpfer. Eros, der erste Phanes spielt diese Rolle auch in der ersten Theogonie, wo er als Demiurgos, als eigentlicher Urheber des Gewordenen, als Ordner des Ungeordneten, als Einiger des Getrennten erscheint (s. o. bei Proklus). Und ist dieser Eros kein Ἔρως ἄῤῥος, keine Metamorphose der bildsamen leidenden Materie, sondern der bildenden thätigen Kraft, der männliche Eros, zu vergleichen mit dem zweiten Phanes der ersten Theogonie, der Sonne des Johannes Lydus (Brandis S. 80.), dem männlichen Har-Seph-Menth, dem zweiten Kneph oder Phanes der ägyptischen Mythologie.

Wie Eros der in schöpferische Thätigkeit getretene aktive, so ist χθονίη der im wirklichen Leiden oder Geformtwerden begriffene passive Weltgrund. Zeus als Eros verbindet sich nur der Urmaterie, die dadurch den Namen Gäa erhält, was also nicht die Urmaterie schlechtweg, sondern sie nur insofern bezeichnet, als sie von dem thätigen Princip, Zeus-Eros durchdrungen und befruchtet ist. Wenn es erlaubt ist, bei Laërtius (l. I. c. 19.) statt γέρας πέρας zu lesen, so bedeutet dies, daß die vorher grenzenlose Materie durch den schöpferischen Eros Grenzen erhalten hat, indem sie nicht ganz, sondern nur so weit als dies zur Weltschöpfung erfordert ward, aus ihrer ursprünglichen Einheit mit sich heraus und mit dem Eros verbunden worden sey.

Mit dem Anfang der Schöpfung durch die Verbindung

des innerweltlichen Eros mit der innerweltlichen Materie beginnt auch die innerweltliche Zeit, Chronos, aus dessen „Samen" alle Dinge und zunächst Feuer, Luft und Wasser entstehn, was nunmehr nicht anders verstanden werden kann, als daß wenn einmal Zeus-Eros sich mit der Materie verbunden hat, durch den Erstern aus der Letztern im Lauf der Zeit die einzelnen Dinge gebildet werden.

Soweit leitet die Zusammenstellung der bezüglichen Stellen der Ausleger wohl ohne besondere Schwierigkeit an dem einfachen Faden des Grundgedankens, daß das Werden überhaupt eine thätige Kraft, einen leidenden Stoff und die Zeit als Bedingung des Schaffens voraussetze. Soweit findet sich nichts, was wir mythisch nennen könnten, das Ganze zeigt vielmehr den Versuch, mit Hilfe rein metaphysischer Bedingungen des Werdens die Entstehung der Dinge zu begreifen. Die auftretenden Principien, Kraft, Stoff und Zeit, sind rein metaphysischer, die gewordenen, Feuer, Luft, Wasser, Erde, rein kosmischer Natur. Die merkwürdige Uebereinstimmung, die sich hierbei mit dem ältesten ägyptischen Glaubenskreise zeigt, ist von allen Geschichtschreibern der Philosophie, zuerst von Brucker (I, 982—89.) bemerkt und nach dem damaligen Stande der Kenntnisse ausführlich betrachtet worden. Buhle (I, 202.) ist ihm darin gefolgt. Inwieweit des neuesten Geschichtschreibers vorgriechischer Philosophie, Röth's Forschungen über den ägyptischen Glaubenskreis Vergleichungen der Art eine Stütze zu bieten geeignet seyen, werden wir uns bald überzeugen.

Die rechte Schwierigkeit der Deutung beginnt von dort an, wo die Nachrichten von der Lehre des Pherekydes einen mythischen Charakter annehmen. Dahin zielen die Worte des Maximus Tyrius (Diss. XIX, p. 304. ed. Davis), von denen Sturz mit Recht sagt, daß wir, wenn wir nur sie allein besäßen, kein Mittel hätten, in ihren Sinn einzudringen. Nachdem er von dem schöpferischen Eros gesprochen, zählt er auf „die Geburt des Ophioneus, die Schlacht der Götter, den Baum und das Gewand". Was der erste bedeute, ersieht man aus Ori-

genes (c. Cels. VI, p. 303. ed. Speuc. Brand, 82. Sturz, 51.); Heraklit, ſagt er, berichte, daß die Alten ſich mit der Sage von einem Götterkriege getragen hätten, Pherekydes aber, der weit ältere Berichterſtatter, erzähle in dichteriſcher Weiſe (*μυθοποιεῖν*) von einem Kampfe zwiſchen zwei Heeren, deren einem er zum Anführer gebe den Kronos, dem andern den Ophioneus. Pherekydes, fügt er bei, berichte ſowohl ihre Herausforderungen als ihren Wettkampf, ſo wie, daß ſie einen Vertrag unter ſich gemacht hätten, daß Diejenigen von ihnen, welche in den Okeanos geſtürzt würden, für die Beſiegten gelten, die Sieger aber, welche ſie vertreiben würden, den Himmel behaupten ſollten". Die mythiſche Ausſchmückung iſt hier unverkennbar. Die Hypoſtaſe der an ſich bloß metaphyſiſchen Bedingung des Werdens zum Götterfeldherrn Kronos erlaubt uns umgekehrt bei dem Heerführer Ophioneus an eine Perſonificirung eines kosmiſchen Vorganges zu denken. Mit klaren Worten ſagt dies Clemens Alexandrinus, wo er (Stromm. VI, p. 621.) von dem oben bei Max. Tyrius ſchon genannten „Gewande" (*πέπλον*) und dem „Baume" ſpricht, über welchen Zeus jenes Gewand gebreitet habe. Pherekydes, heißt es bei ihm, „*ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν*" (Strom. VI, 642.). So dürfen wir demnach alles Obengenannte allegoriſch auslegen, wenngleich jederzeit ein kosmiſcher Sinn dahinter vermuthet werden darf.

Die Geburt des Ophioneus fällt zuſammen mit der Schöpfung der Welt durch Eros. Dies ergiebt ſich ſowohl aus der Ordnung, in welcher Max. Tyrius die kosmogoniſchen Vorgänge des Pherekydes aufzählt, als auch aus der Fortſetzung der obigen Stelle bei Proklus (ad Plat. Tim. III, 155.), wo es heißt, Zeus habe ſich in den Eros verwandelt, „um die in Gegenſätzen zerfallene Welt zur Gleichartigkeit und Freundſchaft zuſammenzuführen". Darnach und aus dem Umſtande, daß das Heer des Ophioneus und dieſer ſelbſt als der beſiegte, in die Unterwelt geſtürzte Theil angeſehen wird, iſt es wahrſcheinlich, daß unter dieſem die Welt der Gegenſätze, der Spaltung und Trennung, das kosmiſche Böſe, wie unter Zeus-Eros die

Welt der Vollkommenheit, der Einigung und Liebe verstanden werden. Der Anführer des Heeres der guten Götter ist Kronos, denn der Kampf ist ein zeitlicher und alles Böse wird zuletzt durch die Zeit besiegt.

Als wessen Sohn Ophioneus gedacht wird, darüber findet man keine Nachricht. Im Sinne obiger Auffassung mag es es erlaubt seyn, hier an das passive, Widerstand leistende Princip, die Chthon, den Urstoff zu denken. Ophioneus ist der Sohn der Chthon, der Materie. Wie Eros der in Thätigkeit übergegangene Zeus, so ist Ophioneus die jener Thätigkeit Widerstand leistende Materie, die Kraft der Trägheit, die durch das bildende Element, das in Zeus-Eros erscheint, erst allmälig im Fortschritt der Zeit, also durch Kronos überwunden wird. Dies erscheint als ein Kampf, den die bildenden Kräfte, das Heer des thätigen, guten Princips, unter Anführung der alles Gute gebärenden Zeit, mit der Unbildsamkeit, Formlosigkeit des grenzenlosen Stoffes unter Führung des Erdsohnes, beginnen und der mit der Besiegung des letztern d. i. mit der Herrschaft der formenden Kraft, des Zeus-Eros endet.

Ueber den Namen „Schlangengott" haben schon die alten Ausleger Deutungen angestellt. In der oben angeführten Stelle bezieht sich Clemens auf die Prophezeiung Chams. Sturz (p. 54.) bringt aus Origenes (c. Cels. VI, p. 304) eine Stelle bei, der Heinius (p. 329.) gefolgt ist, wonach jener Ophioneus in des Pherekydes Theologie aus den Büchern Mosis übertragen worden sey, wo jene bekannte Geschichte von der Schlange (ὄφις) vorkommt." Daneben citirt Sturz den Philo Byblius, wonach Pherekydes zu seiner theologischen Lehre von Ophioneus und den Ophioniden die Grundzüge von den Phönikern entnommen habe. Damit scheint auch die Nachricht bei Suidas übereinzustimmen, daß Pherekydes im Besitz geheimer Bücher der Phöniker gewesen sey. Darauf gründet sich die Vermuthung, daß diese ganze Lehre von Pherekydes aus dem Cult der Phöniker entlehnt sey. Dem entgegen ist Sturz, der unter dem Namen des Ophioneus nichts als die Personifikation der Feind-

ſchaft und des Widerſtrebens erblicken will „hujus enim symbolum videtur serpens“. Auffallend, wenn auch die den Kirchenvätern geläufige Behauptung, Pherekydes habe aus den Büchern der Juden geſchöpft, keinen Glauben für ſich hat, bleibt das Zeugniß des Philo, Ophioneus und die Somori ſollen aus dem Phöniſiſchen Cult ſtammen. Damit ändert ſich auf einmal die ganze bisherige Sachlage. Röth (Geſch. der abendl. Phil. I.) führt unter den Göttern des phöniſiſchen Glaubenskreiſes keinen Ophioneus an, wohl aber (S. 262.) die Gottheit Surmubel, Sorom-habbaal, den Flußgott, den er mit dem Nereus des Philo, dem Ophion-Okeanos der Aegypter, dem ſchlangengeſtaltigen Nilgott als irdiſche Verkörperung des guten Geiſtes, des Agathodämon, des ſchlangengeſtaltigen Kneph, dem Aether-Zeus der Griechen identificirt. Sonach wäre Ophioneus der gute Gott, der Anführer der guten Geiſter, Kronos dagegen (nach Röth der Seb der Aegypter, der böſe zerſtörende Gott, während wir bisher mit Sturz das Gegentheil angenommen haben) der Anführer der böſen hemmenden Götter. Nicht Ophioneus, ſondern Kronos wurde als das beſiegte Böſe mit ſeinem Heer in den Okeanos geſtürzt, während Ophioneus und die Somori d. i. Zeus den Himmel behauptete. In der That iſt in keiner der angeführten Stellen Ophioneus ausdrücklich als der Beſiegte, Kronos als der Sieger genannt. Sturz (p. 56.) beruft ſich zwar darauf, daß ja Kronos d. i. die Zeit um ihrer Natur willen in den Okeanos nicht habe hinabgeſtürzt werden können, folglich konnten die Beſiegten Niemand Anderes als die Ofioniden geweſen ſeyn. Allein das würde nur gelten, wenn unter dieſem Himmelſturz die Vernichtung der Zeit, die allerdings an ſich unmöglich iſt, und nicht vielmehr die Bändigung, die Feſſelung derſelben in beſtimmte ihrer ſchädlichen Wirkſamkeit Schranken ſetzende Grenzen verſtanden werden ſollte. Das iſt nicht der Fall. Die Zeit wird nicht vernichtet, ſie wird nur der Möglichkeit beraubt, nachtheilig der Herrſchaft des Guten, des Zeus-Ophioneus hinderlich zu wirken, ſie wird von der Alleinherrſchaft zur Dienſtbarkeit, zur Bedingung des Werdens herab

gesetzt. Daß sie hierbei gerade in den „Ωγῆνος“ gestürzt wird, ist auch nicht ohne Bedeutung. Die ägyptische Bedeutung des Ophioneus vorausgesetzt, ist Ωγῆνος der Nil, der Zeitmesser des Landes Aegypten, an dessen periodischem Steigen und Sinken die Fruchtbarkeit des Landes hängt. In seine wohlthätigen Fluten ist die irdische Zeit versenkt, seiner Wirksamkeit ist sie dienstbar, gefesselt, nicht auf andere Weise als der wohlthätige Nilgott es gestattet, vermag sie sich zu äußern.

Wir hätten sodann drei Gestalten, in denen das thätige Princip sich äußert, als Aether, als Eros und als Ophioneus, zwei, in welchen Kronos auftritt, als Urprincip im Anfang der Dinge, als Ewigkeit schlechthin, und als Zerstörer, Verderber, als innerweltlicher irdischer Zeitgott, Urheber des Bösen. Als Jener ist er Eines der drei von Pherekydes genannten Urwesen, als Dieser der besiegte Heerführer in der Götterschlacht. Beides stimmt mit der Herleitung der Sage aus phönikischen Quellen. Röth (S. 262.) führt aus Philo ausdrücklich „einen mit dem älteren Kronos gleichnamigen zweiten Kronos, den Verderber, Zerstörer, Apollon an, einen Sohn des ältern“, der als Zeitgott von den Phönikern vorzugsweise Baal-Cheled, Herr der Zeit, der Sonnengott, dagegen der ältere Kronos Baal-Etan, Herr der Ewigkeit, genannt wurde. Wenn es erlaubt ist, der Lehre des Pherekydes phönikischen Ursprung zu geben, so wäre jener Baal-Etan der alte uranfängliche, Baal-Cheled dagegen der jüngere irdische Kronos, die Verweltlichung des ersten, der Anführer der bösen Götter im Götterkampfe, die der Herrschaft des wohlthätigen Schlangengottes unterliegen. Auf Aegypten angewandt, ist der innerweltliche Kronos der Messer der irdischen Zeit, die Sonne, die als solche zerstörend wirkt, so lange ihre Wirkung nicht durch die wohlthätigen Wirkungen des Nils, die Ueberschwemmung, geregelt und aufgehoben worden.

Die Schlangengestalt des Ophioneus mag wohl Ursache gewesen seyn, daß die christlichen Ausleger, wie Clemens und Origenes, in ihm das Symbol des bösen Gottes zu erkennen

glaubten. Schon Sturz bemerkt richtig, daß jene Auslegung schon aus dem Grunde falsch seyn müsse, weil nach anderen Stellen Ophioneus nicht als Feind der Menschen, wie die Schlange bei Moses, dergleichen es damals noch nicht gab, sondern der Götter angesehen werde. Allein nach Röth (S. 177. Anm.) erscheint sowohl der gute Gott (Nil-Agathodämon) als der böse Gott (Kronos) in Schlangengestalt auf ägyptischen Hieroglyphenbildern. Kronos als Anführer des irdischen (bösen) Riesengeschlechts, der „Apophi", Giganten, heißt selbst Apophis und wird von Osiris, der irdischen Inkarnation des schlangengestaltigen Nilgotts, in Schlangengestalt bekämpft. Daraus erklärt sich demzufolge sowohl der Irrthum der christlichen Ausleger, als die Stelle über die gestürzten Giganten im Aetna bei Claudianus (de raptu Proserp. 3, 339 sq.), welche Sturz anführt, um zu beweisen, daß Ophion den Anführer der Giganten, also das böse Princip bezeichne. Claudianus verwechselt den schlangengestaltigen Apophis mit dem gleichfalls schlangengestaltigen Ophioneus, dem Nilgott, dem wohlthätigen Beherrscher des Himmels, der irdischen Incarnation des Zeus-Eros, des innerweltlichen Schöpfergottes. Die Schlange der Genesis aber ist entweder nichts Anderes als der Verderber Seb-Kronos in Schlangengestalt oder es ist der Nil-Agathodämon, der gute höchste Gott der Aegypter selbst, der in der jüdischen, von den Aegyptern sich abkehrenden und ausscheidenden Volksreligion als böses Princip erscheint, gerade so wie die heidnischen Götter der Griechen, Germanen und Slaven im christlichen Mittelalter. Die ägyptische Religion war den Juden Götzendienst, folgerichtig ihr höchster Gott ein falscher, ein böser, trügerischer Gott. Das sicherste Mittel, den Rückfall in die alte Religion zu verhindern — das ist eine Erscheinung, die sich allenthalben findet, wo ein neuer Glaube den alten verdrängt.

Nach allem diesem ist kein Grund vorhanden, Ophioneus als das böse, widerstrebende Princip und nicht vielmehr als die irdische Verkörperung des Eros, des innerweltlichen Schöpfergeistes anzusehn. Auf die irdische Natur desselben läßt auch der

Ausdruck des Mar. Tyrius „*την Ὀφιονέως γένεσιν*“ schließen, während Proclus von Eros das Wort *μεταβεβλῆθαι* gebraucht, das eine Verwandlung, nicht irdische Verkörperung des Zeus, in den Phanes bezeichnet. Ophioneus ist ein irdischer, Eros ein himmlischer Gott; Eros ist die Erscheinung des thätigen Urprincips in der Welt, die erste Emanation desselben, die äußerste Sphäre der Welt, Ophioneus ist die Erscheinung des himmlischen Schöpfergeistes auf Erden. Wie Eros der Schöpfer der Welt, so ist Ophioneus der wohlthätige Befruchter und Beherrscher der Erde, was Eros für das All, das ist Ophioneus, der gute schlangengestaltige Gott, der Agathodämon für die im Mittelpunkt desselben ruhende Erde.

Der kosmische Sinn des Ausdrucks „Heptamychos“ den wir oben zu erläutern suchten, wird durch die neue Gestalt des Ophioneus nicht im Mindesten gestört. Ophioneus, der irdische Agathodämon drückt keine Weltsphäre, keinen *μύχος* aus wie der innerweltliche Eros, die innerweltliche Materie, die innerweltliche Zeit, die Feuer-, Luft-, Wasser- und Erdregion. Seine Geburt und sein Wohnsitz fallen auf den innersten der sieben *μύχοι*, die Erde; dort ist es, wo er den Kronos, die innerweltliche Zeit, die Bringerin des Bösen besiegt, und in den Fluten des Okeanos gefangen hält. Die Herkunft von der äußersten dieser Weltsphären aber drückt noch sein Name aus: Schlangengott, denn der Umfang der Weltsphäre erscheint als Kreis, als sich in den Schweif beißende gerollte Schlange der Ewigkeit, und unter diesem Bilde erscheint in der Hieroglyphenschrift auch Kneph-Emeph, der erste Phanes, der Führer des Himmelsgewölbes, Amun-Har-Seph, der erzeugende Gott der Aegypter, der Eros des Pherekydes (Röth S. 138.). Ophioneus der irdische Erzeuger, der irdische Eros erscheint gleichfalls in Schlangengestalt. Als identisch mit dem phönikischen Nahar d. i. Fluß, dem ägyptischen Nabal, *Νεῖλος*, dem Nil, dem Fluß *κατ' ἐξοχήν*, der vor der Einwanderung und Herrschaft der Phöniker in Aegypten Okkam (Okeanos) hieß (Röth S. 201.), behält er

dieſelbe auch noch als Sinnbild des ſich ſchlängelnden Fluſſes, deſſen Apotheoſe er iſt.

Die Aehnlichkeit der Götterwelt des Pherekydes mit der ägyptiſchen wird hier auffallend. Röth (a. a. O. S. 138 ff.) ſtellt die ägyptiſche Götterwelt als Aufeinanderfolge dreier Göttergenerationen dar, deren erſte die verborgenen, die großen vor allem Werden vorhandenen Urweſen, Amun, die zweite die durch Selbſtoffenbarung dieſer entſtandenen acht großen innerweltlichen Götter, die Kabiren, die dritte endlich die zwölf irdiſchen Gottheiten, die Verkörperungen der vier Ur- und der acht großen Gottheiten der erſten und zweiten Generation begreift. Die durchgängige Richtigkeit dieſer Anſchauung iſt beſtritten, die Thatſache ſelbſt, daß ein und derſelbe Götterbegriff in verſchiedenen Geſtalten erſcheint, jedoch nicht in Zweifel geſtellt worden. Darauf allein aber kommt es uns hier an. Zeus, der vorweltliche, Eros, der innerweltliche, und Ophioneus, der irdiſche Schöpfergeiſt ſind ein und daſſelbe Princip auf verſchiedenen abſteigenden Stufen, analog dem von Röth aufgezählten dreifachen Kneph des ägyptiſchen Glaubenskreiſes und zwar dem erſten Kneph, dem Amun-Kneph, dem verborgenen vorweltlichen Urgeiſt, dem zweiten Kneph, Kneph-Phanes, auch Kneph-Har-Seph-Menth, Mendes, dem Schöpfer, dem innerweltlichen Erzeuger, und dem dritten Kneph, Kneph-Okeanos, Nil-Agathodämon, dem irdiſchen Erzeuger, dem Nil, dem Bringer irdiſcher Fruchtbarkeit, dem Princip alles Wachsthums und Gedeihens auf Erden.

Nach dieſem Allen iſt es nicht wahrſcheinlich, daß wo von den griechiſchen Berichterſtattern über des Pherekydes Lehre Zeus genannt wird, überall derſelbe Begriff darunter verſtanden werde. Bei Mar. Tyrius, bei Proklus finden wir den Zeus-Eros von dem Zeus als Urweſen deutlich unterſchieden, bei dem Erſteren auch den Ophioneus von beiden geſondert angeführt. Nicht geſchieden dagegen erſcheint der dreifache Begriff des Zeus in den Stellen des Clemens, welche ſich auf das oben bei Mar. Tyrius genannte „Gewand“ und den „Baum“

beziehen. „Zeus, heißt es dort, habe ein großes und schönes Gewand gefertigt und auf dieses gestickt Land und Wasser und die Wohnungen des Okeanos; und daraus, sagt Clemens an einer andern, aus Isidorus dem Gnostiker, dem Sohn des Basilides genommenen Stelle, mögt ihr lernen, was die geflügelte Eiche ist und das über dieselbe gebreitete Tuch, und alles Dasjenige, was Pherekydes allegorisirend theologisirt hat." Welcher Zeus und was unter der geflügelten Eiche und dem Gewande zu verstehen sey, bleibt ungewiß, nur daß die Deutung allegorisch gemeint sey, wahrscheinlich. Bei Sturz, dem es nicht in den Sinn kommt, mehrerlei Bedeutungen des Zeus anzunehmen, kann von der ersten Frage begreiflicherweise keine Rede seyn; die Zweite beantwortet er dahin, daß die „vorher zusammengeballte Materie endlich von Zeus ausgebreitet d. i. der Himmel geschaffen worden sey, der Art, daß unter dem Himmel eine ebene Fläche vorhanden war, welche er sodann in festes Land und Wasser d. i. das Meer schied" (p. 52.). Er verwirft Heinius' Meinung, daß der Sinn der Worte *Ὠγῆνος καὶ Ὠγῆνου δώματα* aus den Büchern Mosis entlehnt sey und die Gehenna bedeute. Da die Eiche, fährt er fort, auf welche Zeus gleichsam als Grundfeste den Himmel stütze, das Symbol der Stärke und Dauer sey, durch die Flügel aber die Bewegung und deren Raschheit angedeutet werde, so lasse sich mit Fug jenen Worten des Pherekydes der Sinn beilegen: Jupiter habe den Himmel nicht nur fest und dauerhaft gebildet und auf mannichfache Weise ausgeschmückt, sondern auch zu rascher Bewegung geschickt gemacht. Aehnlich meint Brandis (nach Lobeck Aglaoph. p. 380.): „Zeus bilde von vornherein schöpferisch die Welt aus dem ewigen Stoffe oder zeichne sie urbildlich in das umschließende Gewand." Andere dagegen wie Tiedemann (a. a. O. S. 184.) und Röth (a. a. O. S. 149.) verstehen darunter die Erde und zwar heißt es bei letzterem, Zeus (Amun) habe der Erde ihr jetziges Ehrengewand gegeben, indem er auf einen großen und schönen Mantel das Land und den Nil (Ogenos) und die Gemächer des Nils (das Küstenland, Aegypten) einge-

wirkt und diesen Mantel über eine geflügelte Eiche, d. h. über den im Weltraum freischwebenden Stamm der Erde ausgebreitet habe." Die letztere Erklärung stimmt mit dem Ganzen der Lehre weit besser zusammen als die erste. Als eine Scheibe, deren „Wurzeln in den Tartarus hinabreichen", schildert Hesiod (Theog. 719.) die Erde. „Diese Vorstellung von der Erde, sagt Röth (Anm. S. 123.), bietet also ganz einfach das Bild eines Baumes, dessen breites Blätterdach die obere Erdfläche bildet, während der Stamm mit den Wurzeln im Luftraume frei schwebt, oder, in einer bildlichen Ausdrucksweise, geflügelt, sich mit seinen eigenen Fittigen schwebend erhält." Die Vorstellung von der im Mittelpunkt des Kosmos frei schwebenden Erde ist den alten Physiologen geläufig. Nach Arist. Phys. I, 4 und de Coelo III, 5 hatte Thales angenommen, die Erde schwimme wie Holz auf dem Wasser; de Coelo II, 13. heißt es, nach des Anarimenes Meinung trage die durch die breite Fläche der scheibenförmigen Erde zusammengedrückte Luft dieselbe durch ihren Gegendruck. Anarimander endlich (nach Diog. L. II, 1. De Coelo II, 13.) soll gelehrt haben, die kugelförmige Erde ruhe im Mittelpunkt des Weltalls deshalb unbeweglich, weil sie in einem gleichen Verhältniß zu allen Seiten sich befinde und also nach keiner Richtung vorzugsweise vor den andern Richtungen sich zu bewegen veranlaßt werde. (Siehe d. Angaben bei Reinhold Handb. d. Gesch. d. Ph. S. 17.) Die Naturphilosophen suchten nach Naturkräften, um die Erde schwebend zu erhalten, der halbe Mythograph half sich mit einem Bilde. Darum ist es nicht recht begreiflich, wie Sturz durch den Beisatz „geflügelt" veranlaßt werden konnte, bei jener Eiche an den Himmel und dessen Bewegung im Weltraum zu denken, und meint, die Erde wie Tiedemann wolle, könne aus dem Grunde nicht darunter verstanden werden, weil die Alten durchgehends diese als ruhend, dagegen den Himmel als bewegt sich gedacht hätten. In der letztern Behauptung hat Sturz, mit Ausnahme der Pythagoräer, des Aristarch von Samos und des Seleukus des Babyloniers, unzweifelhaft Recht, wie erst neuerlich Boekh in Bezug auf Plato

in seiner Widerlegung der Gruppeschen Schrift (über die kosmischen Systeme der Griechen) dargethan hat (Vgl. Humboldt's Kosmos II, 139. 350.). Aber zweifelhaft ist es mindestens ob deßhalb der Beisatz „ὑπόπτερος" auf die Bewegung des Himmels und nicht vielmehr auf die ruhende gleichsam mit ausgespannten Flügeln in der Mitte des Weltraumes freischwebende Erde bezogen werden müsse. Für das Letztere spricht außer der obigen ähnlich klingenden Stelle des Hesiodus insbesondere die durchgängige Analogie mit den ägyptischen, so wie mit den gleichzeitigen Vorstellungen der ionischen Naturphilosophen und den aus der Pythagoräischen Schule hervorgegangenen auch bei Plato und Aristoteles herrschenden Weltsystemen. Bei allen diesen erscheint die unbewegliche Erde in den Mittelpunkt des Weltalls gestellt. Sie ist der innerste μύχος der sieben μύχοι des Pherekydes, der Ort, wo im Laufe der Zeit aus der ursprünglichen Chthon sich die schwersten und dichtesten Bestandtheile niedergeschlagen haben, der eigentliche irdische Stoff nach Ausscheidung zuerst des Feuers, dann der Luft, dann des Wassers in fortschreitender Verdichtung.

Bedeutet nun, wie wir oben gesehen, die geflügelte Eiche die ruhende schwebende Erde, das Gewand mit Land und Okeanos ihre aus Land und Meer bestehende bunte Oberfläche, so ist unter jenem Zeus, dem Schmücker der Erde, auch kein Anderer als der irdische Schöpfergeist, Ophioneus, der ägyptische Nilgott Agathodämon-Okeanos, zu verstehen. Vom Nil hing die ganze Gestalt und Fruchtbarkeit Aegyptens d. i. im ägyptischen Sinne, der Erde ab. Seine jährlich wiederkehrende Ueberschwemmung erneuert jedesmal das ursprüngliche Bild der Scheidung der Gewässer und des trocknen Landes und verursacht das reiche farbengestickte Grün des fruchtbaren Erdbodens. Das ist Zeus-Ophioneus, der schlangengestaltige irdische Agathodämon, nachdem er die allein herrschende Zeit, den Verderber Kronos überwunden und in die periodisch steigenden und fallenden Fluten des Nilstroms gebannt hat.

Auch das räthselhafte „γέρας διδοῖ" des Diogenes Laër-

tius erhält hier endlich eine Aufklärung. Der wörtliche Sinn ist „Ehrengabe", nach deren Empfang aus den Händen des Zeus die Erdmasse Chthon den Namen Erde, Gäa, erhalten haben soll. „Diese Ehrengabe, wodurch die formlose Erdmasse zur jetzigen Erde wurde, war also jener Mantel (φάρος oder πέπλον), auf den Wasser und Land, die jetzige Erdoberfläche bunt eingewirkt war, und welchen Zeus über die Erdmasse ausbreitete" (Röth Anm. S. 123.). Nun erst, nachdem Zeus-Ophioneus den Nil, die Gewässer in sein Bette gesammelt, Land und Wasser geschieden hatte, und durch jährlich regelmäßig (der gefesselte irdische Kronos) eintretende Ueberflutungen der Erdoberfläche ein verziertes Gewand gab, empfing die bis dahin rohe und todte Erdmasse (χθονίη) den Namen Erde.

Nun war die Schöpfung vollendet, Zeus-Eros als Ophioneus auf die Erde herabgestiegen, nach Besiegung des irdischen Kronos Alleinherrscher; die Bildung des Menschengeschlechts, der Bewohner der geschmückten Erde konnte beginnen. Aber hier verlassen uns die spärlichen Nachrichten über Pherekydes beinahe gänzlich. Nur zwei Punkte gehören hieher, die wir, den einen bei Damascius, den andern als verbreitete Tradition im Alterthum erwähnt finden, das von Brandis bestrittene πεντέμψυχος und die Nachricht, daß Pherekydes die Seelenwanderung gelehrt habe. Beide weisen auf ägyptische Lehren zurück. Der ganze Raum zwischen dem Monde und dem äußersten umschließenden Himmelsgewölbe war nach ägyptischer Vorstellung mit zahllosen Göttern und Geistern erfüllt und beseelt; von ihnen wimmelten die Weltsphären bis zu jenem Augenblick, da die guten und die bösen unter ihnen sich schieden, Seb-Kronos der Zerstörer die Alleingewalt an sich riß und zuletzt im Kampf gegen die guten Geister unter Anführung des Agathodämon-Ophioneus besiegt und in die Unterwelt gestürzt ward, worauf die Erde, wie oben erzählt durch Okeanos-Ophioneus in ihren jetzigen Zustand trat. Auf jene Zeit wo alle Sphären von Geistern erfüllt waren, scheint der Ausdruck πεντέμψυχος des Damascius, der nur fünf μύχοι bei Pherekydes zählte, sich zu beziehen, und unter

dem „zahlreichen Göttergeschlecht", das aus den in „fünf Falten" (Sphären) gewonnenen Elementen entstanden sey, jene ägyptische Geisterwelt gemeint zu seyn.

An die Vollendung der Erde nach dem Götterkampfe und an diesen selbst knüpfen die Aegypter die Entstehung des Menschengeschlechts. Die gefallenen mit Kronos empörten und mit ihm in den Okeanos gestürzten Geister wurden von den guten Göttern in Menschenleiber zur Abbüßung gebannt. „Durch den Thierkreis und durch die Milchstraße" (Röth S. 176.), also durch die Sphären des Himmelsgewölbes steigt der schuldige Geist zur Erde nieder, um sich mit dem Leibe zu verbinden; durch den Tod von dessen Fesseln befreit, unterliegt er dem Gericht, um entweder entsündigt auf demselben Wege zu den höheren Regionen des Weltalls wieder emporzusteigen oder zu weiterer Büßung verurtheilt, in einem anderen Leib die mühselige Wanderung nochmals anzutreten. So sind die Geister innerhalb der Welt in beständiger Bewegung, von den höheren Regionen zur Erde herab- oder von dieser emporzusteigen. Wer damit die oben angeführte Stelle des Porphyrius vergleicht, wird kaum zweifelhaft seyn, in den Höhlen, Klüften, Thüren und Thoren, durch welche die Geister auf- und abschweben, die Sphären wiederzuerkennen, durch welche die zur Erde herab- und zum Himmel hinaufsteigenden Seelen ihren Weg zur oder von der Reinigung zur Buße, zum Gericht oder zur Seligkeit nehmen, vielleicht sogar in den bildlichen „Thüren und Thoren" die Pforten angedeutet finden, durch welche die abgeschiedene Seele, der Abbildung des ägyptischen Todtenbuchs zufolge, das Reich der Unterwelt und den Pallast des Todtenrichters Osiris-Serapis betritt, um ihr Gericht, oder ihn verläßt, um ihre Wanderung anzutreten.

Fassen wir, hier angelangt, die Ergebnisse der Untersuchung kurz zusammen, so ergiebt sich als wahrscheinlicher Sinn der Pherekydischen Lehre Folgendes: Im Anfang sind drei Urprincipien, das wodurch Alles gemacht wird, Zeus, der Aether (πνεῦμα), das woraus Alles gemacht wird, Chthon, die Ma-

terie (ὕλη) und das worin Alles gemacht wird, die Zeit, Chronos. Diese drei sind von Anbeginn und zugleich, Keines durch das Andere, Keines vor dem Andern, denn sonst wäre Keines von ihnen streng Das, was es ist. Denn wie sollte Dasjenige, wodurch Alles gemacht ist, selbst durch ein Anderes, wie Dasjenige, woraus Alles gemacht ist, selbst aus einem Andern, oder endlich Dasjenige worin Alles gemacht ist, in einem Andern gemacht seyn? Wäre z. B. Dasjenige, wodurch Alles ist, selbst durch das, woraus oder worin Alles ist (Zeus durch Chthon oder Chronos), so wäre es falsch, daß durch Es Alles gemacht sey. Dennoch ist, obgleich Keines von allen dreien der Zeit nach vor den beiden Andern seyn kann, das Eine als Bedingung vor den Andern als den Bedingenden. Damit Etwas durch Etwas aus Etwas werde, setzt voraus das Daseyn dessen worin es wird. Dieses durch die beiden andern Bedingte, wenn gleich nicht etwa zeitlich Vorangehende, weil es sonst eine Zeit vor der Zeit geben müßte, ist das dritte der Urwesen, Chronos.

Daher ist es auch wahr, daß der Urheber aller Dinge das Gute sey, Zeus; denn er ist es, wodurch Alles gemacht ist, das Thätige, nicht aber das, woraus Alles gemacht ist, das Leidende, Chthon, die Materie. Nicht das Chaos, das Ordnungs- und Formlose, sondern der Beweger, der Ordner, das bildende, formgebende Princip, Zeus.

Jene drei Urprincipien als solche sind, obgleich die Bedingungen alles Werdens und aller Dinge in sich tragend, doch vor allem Werden und vor allen Dingen, Zeus der vorweltliche Schöpfergeist, Chthon die vorweltliche Materie, Chronos die vorweltliche Zeit, die anfangs- und endlose Ewigkeit. Zeus der Schöpfergeist gleicht dem Hauche, der das All durchdringt und belebt, Chthon die Urmaterie dem Wasser, das durchdringlich ist und dem Druck des thätigen Princips nach allen Seiten nachgiebt. Dieses „Wasser“ ist nicht das gewöhnliche, sondern das des Thales, Urflüssigkeit, schlammartige Lösung fester Theilchen, der Verdünnung und Verdichtung d. i. des

Niederschlags fähig, das Erste und daher das Beste von Allem (ἄριστον μὲν ὕδωρ), woraus Alles geworden und das selbst aus nichts geworden ist, nichts seyend, daher Alles werden könnend, qualitäts- und formlos, daher jede Form und Qualität anzunehmen fähig.

So lange diese Urwesen in ihrem vorweltlichen Zustande beharren, wird nichts, entsteht keine Welt. Damit irgend etwas werde muß das thätige Princip wirklich thun, das leidende wahrhaft leiden, muß das Thätige, Zeus, das leidende, Chthon durchdringen, sich mit ihm ganz oder theilweise vereinigen. Das ist der Anfang der Schöpfung. Zeus, der vorweltliche, verwandelt sich indem er zeugend wird, in Eros, den innerweltlichen Schöpfergeist, Demiurgos. Chthon die vorweltliche wird indem sie von Zeus befruchtet wird, zur innenweltlichen Materie, denn die Zeugungskraft vermag nichts ohne den Stoff, der Stoff nichts ohne Belebung. Jener, Eros, der Allerzeugende, ist die äußerste Alles umschließende, die innerweltliche Chthon, mit der Eros sich verbindet, die nächste innen umschlossene Weltsphäre.

Mit der Verbindung des Eros mit der innerweltlichen Chthon beginnt der zweite innerweltliche Chronos, die zeitliche nicht ewige, nicht anfanglose Zeit, die Bedingung alles innerweltlichen Werdens. Denn die wirkliche weltliche Zeit wird nur an dem wirklichen Werden gemessen, entsteht erst mit dem Beginn der wirklichen Veränderung. Dieser innerweltliche Chronos bildet die dritte Weltsphäre, Alles umschließend, was innerhalb der Welt in der Zeit geschieht, und selbst nur von der innerweltlichen Chthon und dem äußersten Weltkreis, dem innerweltlichen Eros umschlossen.

Aus des Eros-Demiurgos, oder weil Alles was geschieht, in der Zeit geschieht, aus des Chronos Samen entwickeln sich in fortschreitender Folge Feuer, Luft und Wasser, die drei Hauptelemente, zu welchen die innerweltliche Materie unter Einwirkung des Eros und der Zeit auseinanderrinnt. Dieser Proceß ist eine Folge fortwährender Verdichtung, bei welcher das schwe-

rere Element ſtets tiefer ſinkt, das leichtere höher ſchwebt, ſo daß der Region der innerweltlichen Chthon und des von ihr umſchloſſenen innerweltlichen Chronos zunächſt ſich das leichteſte Element, das Feuer, unter dieſem die Luft, unter dieſer das Waſſer, zuletzt und am tiefſten aus den ſchwerſten und dichteſten Beſtandtheilen der Chthon die Erdmaſſe ſich anſetzt. Chronos, Feuer-, Luft-, Waſſer- und Erdregion bilden fünf, mit der innerweltlichen Chthon und dem innerweltlichen Schöpfergeiſt ſieben μύχοι, Falten, Klüfte einander in der angegebenen Aufeinanderfolge umſchließender Welträume, deren äußerſter das Reich des Eros, deren innerſter das der Erde iſt. Das Feuer als das Feinſte ſteht der Chthon dem urflüſſigen d. i. „abſolut verſchiebbaren" Zuſtande der kleinſten Theilchen der Materie am nächſten, die Erde als das Dichteſte am fernſten, zwiſchen beiden liegt die Region der Luft, welche ſchwerer als das Feuer aber leichter als das Waſſer, daher unter jenem, aber über dieſem, und des Waſſers, welches ſchwerer als die Luft, aber leichter als die Erde und daher unter jener, aber oberhalb dieſer befindlich iſt. Das iſt der Heptamychos, das Sieben- oder wenn mit Damaſcius Eros, Chthon und Chronos, die innerweltlichen Götter als ein einziger μύχος angeſehen werden, das Fünfweltenreich (πεντέκοσμος), das im Schooß der drei vorweltlichen Urweſen, von allen Seiten von demſelben umſchloſſen ruht, wie der Weltgeiſt im Urgeiſt, der Weltſtoff im Urſtoff und die Zeitlichkeit in der Ewigkeit, der Urzeit.

In dieſen Räumen zwiſchen und auf dieſen Sphären entwickelt ſich ein gewaltiges Göttergeſchlecht; der große innerweltliche Eros ſteigt in irdiſcher Verkörperung in Schlangengeſtalt als Ophioneus zur Erde herab, dem irdiſchen Wachsthum und Gedeihen vorzuſtehen, der himmliſche Eros wird als irdiſcher geboren. Ihm gegenüber ſteht Kronos, die innerweltliche Zeit, die ſolange ſie nicht von dem wohlthätigen Gotte überwunden und untergeordnet iſt, als Zerſtörerin erſcheint, denn Alles was in der Zeit entſteht, wird auch durch dieſelbe wieder vernichtet. Zwiſchen beiden und ihren Anhängern, den Ophioniden und

den Kroniden kommt es zum Kampfe, nachdem beide einen Vertrag geschlossen haben, daß die Besiegten in den Okeanos gestürzt werden, die Sieger dagegen den Himmel behalten sollen. Kronos mit seinem Anhang unterliegt und wird in den Okeanos gestürzt.

Nun erst, nachdem die zerstörenden Wirkungen des innerweltlichen Kronos überwunden und unschädlich gemacht sind, beginnt das wohlthätige Schaffen des Zeus-Ophioneus auf der Erde. Diese in dem innersten μύχος, im Nabel des Weltalls gelegene formlose Erdmasse ohne unmittelbare Verbindung mit der Alles umschließenden Urgottheit, in der Wasser- d. i. Wolken- und Dünsteregion frei schwebend, gleicht einer geflügelten Eiche, dem schwersten und härtesten Holze des Waldes, unbewegt und unverrückt mit ausgespannten Fittigen in der Luft hängend. Zeus aber hing ihr nach Besiegung des Kronos das Ehrengewand um, worauf sie den Namen Gäa empfing, einen Mantel von reichem prachtvollem Zeug, und stickte darauf mit eigner Hand Land und Wasser und die Betten der Gewässer.

Stellen wir neben diese so treu als möglich gehaltene Darstellung die Parallelstellen der ägyptischen Lehre, so ergiebt sich Folgendes:

Von Anfang vor allen Dingen war Amun, der Verborgene, die unentstandene Urgottheit, die in sich eine Einheit, doch aus vier unentstandenen Urwesen besteht, Kneph, dem Geiste, der Alles durchdringt, Neith, der Urmaterie, die den Stoff aller Dinge ausmacht, Sevek die (männliche, weil erzeugende und zerstörende) Zeit, und Pascht den (weiblichen weil alle Dinge in sich aufnehmenden) Raum, also das wodurch, das, woraus und das worin Alles wird. Um die Welt zu schaffen verbindet sich der Urgeist Kneph mit einem Theile der Urmaterie Neith und erscheint als Phanes, Pan, zweiter Kneph als Hor-Seph d. i. erzeugender Gott, auch als Menth, Schöpfer, Vater der Götter, auch als Pachis d. i. Gemahl seiner Mutter, der Urmaterie Neith, der Mutter der Götter, die insofern und

insoweit sie sich mit dem innerweltlichen Schöpfergeist verbindet, selbst innerweltlich wird.

Auch die übrigen Urwesen der Urgottheit treten in die Welt ein, indem sie sich mit der Urmaterie verbinden; so wird Sevek die Urzeit durch Verbindung mit der Neith zur Sonne Re als Repräsentantin des innerweltlichen Zeitlaufs (Röth S. 145.).

Als Sohn des Hor-Seph, des Erzeugers, erscheint Phtah, das Feuer, durch Verbindung des Urfeuers mit dem Hor-Seph Pe das Himmelsgewölbe, aus den leichteren schwebenden, und Anuke die Erde aus den schwersten und dichtesten tiefhintersten Theilen der Materie; durch Verbindung des Hor-Seph mit dem Urraum Pascht, der erleuchtete und der dunkle Weltraum, Sate und Hathor (Hades) Ober- und Unterwelt, die durch die freischwebende scheibenförmige Erde von einander geschieden; das Himmelsgewölbe aber ist von außen rings durch jenen reinern Theil der Urmaterie, aus welchem die gröbere Himmels- und Erdmasse sich durch ihre Schwere abgeschieden hatte, umflossen, dem „Himmelsgewässer Net-pe, das die Veste des Himmels umgab" (Röth S. 143.).

Die gleichlautenden Züge beider Lehren sind hier unverkennbar. Dem Amun-Kneph entspricht Zeus, der Urmaterie Neith die vorweltliche Chthon, der Urzeit Sevek der vorweltliche Chronos. Der Urraum (Pascht) fehlt bei Pherekydes, da seine Stelle durch die Urmaterie, die in grenzenloser Ausdehnung allen Raum erfüllt, vertreten wird. Hor-Seph, der erste Phanes ist Eros, die innerweltliche Neith, die sich mit Hor-Seph-Menth, entspricht der innerweltlichen Chthon, die sich mit Eros verbindet; die innerweltliche Zeit, die durch Re, die Sonne, die Messerin des innerweltlichen Zeitlaufs repräsentirt wird, dem innerweltlichen Chronos, der mit dem wirklichen Werden der Dinge seinen Anfang nimmt.

Feuer, Luft, Wasser, Erde bilden sich nach Pherekydes aus dem Samen des Chronos d. i. im Fortschritt des innerweltlichen Zeitlaufs; nur in veränderter Reihe, so daß das

Waſſer (Himmelsgewäſſer Net-pe) zwiſchen Feuer und Luft, ſtatt zwiſchen Luft und Erde fällt, finden alle vier ſich wieder in Phtah, Pe, Netpe, Anuke.

Noch auffallender wird die Uebereinſtimmung von dort an, wo das Gebiet des Mythiſchen beginnt. Hier ſcheinen Beide, Pherekydes und die Aegyptiſche Lehre einander ſo ſehr zu ergänzen und zu erläutern, daß der Ausdruck Röths die Lehre des Pherekydes ſey nur eine „wörtliche“ Ueberſetzung der ägyptiſchen beinahe gerechtfertigt erſcheint.

Den Mittelpunkt des ägyptiſchen Lebens bildet der Nil, die Pulsader des Landes. Von ſeinem Austreten hing die Zeitmeſſung, von deſſen Zeitpunkt die Saat, die Ernte, die Fruchtbarkeit ab. Er iſt der Repräſentant aller Wohlthaten, die das Land empfängt, das außerdem baum- und ſtrauchlos den ſengenden Strahlen der Wüſtenſonne ausgeſetzt, dadurch verbrannt werden müßte. Darum iſt der Nil dem Aegypter die Verkörperung des guten Gottes, des ſchlangengeſtaltigen Urgeiſtes Kneph, des himmliſchen Hor-Seph, des Erzeugers, ſelbſt ſchlangengeſtaltig, Ophion der irdiſche Agathodämon, welcher der Erde d. i. Aegypten, dem Mittelpunkt der Welt, das fruchtreiche grünende Gewand ſchenkt, und nach wohlthätiger Ueberflutung trocknes Land und Gewäſſer ſcheidet und den Wogen ihr ruhiges Flußbett anweiſt.

Aber nicht ohne Kampf gelingt ihm dieſe ſegensvolle Wirkſamkeit. Seb der irdiſche Chronos, die irdiſche Verkörperung der Urzeit Sevek und der innenweltlichen Zeit, ſetzt ſich gegen den guten Geiſt, Agathodämon Ophion zur Wehr. Wachsthum und Fruchtbarkeit ringen mit der glühenden Alles verſengenden Wüſtenſonne, der Repräſentantin des innerweltlichen Zeitlaufs, und drohen ihr zu erliegen, bis der wohlthätige Nil-Agathodämon die Ufer verläßt und die ſchmachtenden Fluren mit friſchen Fluten erquickt. Von dieſem Augenblick iſt Seb-Kronos beſiegt, in die Fluten des Nils hinabgeſtürzt ſammt ſeinem Anhange, d. h. die irdiſche Zeit iſt an das Steigen und Fallen des Nilſtroms geknüpft, der Aegypten ſeine drei Jahreszeiten giebt,

die Alleinherrschaft der zerstörenden Wüstensonne ist gebrochen, und der irdische Zeitlauf dem regelmäßigen wohlthätigen Walten des Nil-Agathodämon unterworfen.

Das ist der Kampf der beiden Götterheere, deren eines Agathodämon-Ophion, das andere Seb-Kronos führt, und der dem Aegypter alljährlich durch das regelmäßige Austreten des Nils, die Ueberflutung und nachfolgende Fruchtbarkeit des Landes anschaulich gemacht wurde. Alljährlich erneuerte sich der Kampf zwischen Nilflut und Wüstensonne, alljährlich folgte die Scheidung der ausgetretenen Wasser, trat das feste Land allmälich hervor, bildeten sich Bäche, Flüsse, Ströme, aber jetzt nicht mehr regellos und zerstörend, sondern wohlthätig und an feste Zeitperioden gebunden, alljährlich schenkte „Amun der Erde ihr jetziges Ehrengewand", indem er Ströme und Meere theilte und die trockengesengte Erde mit grünender Oberfläche wie mit einem prachtvoll gestickten Mantel überzog.

Hier liegen die Vergleichspunkte so klar auf, daß es überflüssig ist sie hervorzuheben. Scheinen doch selbst die Namen in den griechischen Mythographen übergegangen zu seyn. Daß die Entstehung des Menschengeschlechtes, von welcher in den uns erhaltenen Fragmenten des Pherekydes keine Rede ist, bei ihm einen ähnlichen Grund werde gehabt haben, wie bei den Aegyptern, läßt sich aus der ihm beigelegten Lehre von der Seelenwanderung, so wie aus Aeußerungen der Pythagoräischen Schule (Röth Anm. 280. S. 181.), für deren Lehrer Pherekydes nach den oben angeführten galt, mit großer Wahrscheinlichkeit vermuthen.

Die Vergleichspunkte liegen vor; wir enthalten uns auf sie irgend eine Behauptung ursachlichen Verhältnisses zwischen beiden Lehren zu gründen. Mag es wahr seyn, was selbst der vorsichtige Sturz mit Tiedemann (a. a. O. S. 157.), der allen Einfluß orientalischer Lehren vom Pherekydes gern entfernt halten möchte, für „kaum bezweifelbar" ansieht (p. 10.), daß er eine Reise nach Aegypten unternommen habe, oder mag er seine Lehre wie Suidas meint aus Phönikien geschöpft haben, was

Sturz (ebendaſ.) für abſurd erklärt, obgleich Aegypter und Phöniker im Weſen ihres Glaubens, wie Röth nachweiſt, viel Uebereinſtimmung zeigen, wir ſind nicht geſonnen, den ſprechenden Thatſachen ein Für oder Wider beizufügen. Die vergleichende Geſchichte der Philoſophie baut der genetiſchen vor, aber iſt mit ihr nicht eins. Wir mögen uns auf die vielfach angefochtenen Beweiſe nicht einlaſſen, durch welche Röth ägyptiſche, arianiſche, phönikiſche und griechiſche Glaubenskreiſe als eine genetiſch zuſammenhängende Kette darzuthun ſich bemüht hat, unſre Abſicht war allein, durch eine treue Hinſtellung der Thatſachen dem Urtheil über Verwandtſchaft oder Nichtverwandtſchaft der „gemiſchten“ und der ägyptiſchen Theologie den Weg zu bahnen.

Dabei mag es weder unerwähnt bleiben, welchen Einfluß dieſe Einſicht in die Verwandtſchaft der Lehre unſeres Philoſophen mit der ägyptiſchen auf ſeine Stellung zu ſeinen nächſten Nachfolgern ausübt, noch welchen richtigen Blick der vielgeſchmähte erſte deutſche Geſchichtsſchreiber der Philoſophie, der ehrliche Brucker, auch bei dieſer Gelegenheit bewährt hat. Seine ſchlichte Darſtellung (I, 982—989.) kommt dem Weſen der Sache näher, als manche neuere. Zeller ſchweigt von Pherekydes gänzlich. Aber auch ein ſo gewiſſenhafter Schriftſteller wie Ritter fertigt unſern Pherekydes mit wenigen Worten ab, und findet es „viel wahrſcheinlicher, daß Thales von ſelbſt, aus ſeiner griechiſchen Denkart heraus, zu der Lehre gekommen ſey, welche er aufſtellte“ (S. 161. I.). Bei Otfried Müller, iſt daſſelbe wohl begreiflich. Mehr Aufmerkſamkeit widmet ihm Brandis, aber ohne zu einer vollſtändigen Auffaſſung zu gelangen, weil er nichts als rein Griechiſches in ihm erblicken will. Solchen Männern gegenüber beſchränken wir uns auf bloße Nebeneinanderſtellung. Sind Röths Anſichten und unſere darauf gebauten Folgerungen richtig, welchen eigenthümlichen Eindruck macht es dann, die drei Urprincipien des Pherekydes der Reihe nach bei allen ioniſchen Phyſiologen vereinzelt wiederzufinden, die flüſſige Urmaterie, das Leidende (χθών) bei Thales als Waſſer, den thätigen Hauch (ζᾶς), die Luft, das thätige Prin-

cip bei Anarimenes, das absolute Werden (die Form der Dinge) die Zeit (χρόνος) bei Heraklit, bei Anarimander endlich das unbekannte qualitäts- und formlose, aber alles Bewegte und Bewegende so wie die Form aller Bewegung in sich tragende, verborgene grenzenlose Urwesen, τὸ ἄπειρον, ähnlich dem ägyptischen Amun, der ewigen Einheit des Thätigen, Leidenden und der Form des Werdens (des Raums und der Zeit). Ueberall ist es derselbe fruchtlose Versuch, aus einem einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Factor, der Materie ohne Geist, dem Geist ohne Materie, der Form des Werdens ohne Eines von beiden, oder aus der unterschiedslosen Einheit aller das Reich der Dinge entstehn zu lassen, bis in Anaxagoras endlich die Trennung des Formenden und Geformten, des Thätigen und Leidenden im Sinne des Pherekydes als teleologische Weltordnung mit klarem Bewußtseyn in den Vordergrund tritt, nicht ohne auf die Sokratische Weltanschauung und die seiner Schüler von entscheidender Nachwirkung zu seyn. Wenn aber schon Aristoteles denjenigen „Theologen", die wie unser Pherekydes „das Beste" an die Spitze der Weltwerdung stellten, den Vorzug vor denjenigen anweist, die dieselbe aus der Finsterniß des Chaos nach mechanischer Bewegung sich allmälig entfalten ließen, welchen Anstand sollten wir noch nehmen, auch dem Philosophen Pherekydes, der die ethische Ordnung, den wohlthätig waltenden Schöpfergeist an den Anfang der Dinge setzt, vor demjenigen Denker, der die Dinge wie Thales nach blindem Naturgesetz aus dem todten Elemente entstehn läßt, die Ehre zu gewähren, der Pförtner hellenischer Philosophen zu seyn?

Die Philosophie und die Erinnerung.

Ein Wort zum Abschied von der Vergangenheit und zum Gruß für die Zukunft.

Von **C. F. Göschel.**

„Die Hegelsche Philosophie ist noch immer der Angelpunkt, um den sich die moderne Philosophie dreht. Der Horror vacui

hält es noch aufrecht. Aber einen Jünger dieser Philosophie zum Reden zu bringen scheint jetzt eben so schwierig, als einen Journalisten zum Schweigen." So konnte noch im J. 1847 der literärische Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft verkünden, der nun selbst verstummt ist. Gegenwärtig ist auch jener Angelpunkt und die Philosophie selbst entschwunden, und das Vacuum ist wirklich eingetreten, und zwar ohne daß die Leere empfunden, ohne daß die Philosophie vermißt wird: das Vacuum ist mit anderen Dingen erfüllt und ganz besetzt. Es fehlt auch nicht an mancherlei Reflexionen darüber zum Ersatze des Mangelnden.

So viel ist nicht zu bestreiten: die Philosophie ruht schon seit geraumer Zeit, sie liegt wie im festen Schlafe, und das ist gut und heilsam, auf daß sie wieder zur Besinnung komme, und zu der Läuterung und Erfrischung, deren sie bedarf. Auch kann es nicht schaden, wenn jetzt von mehr als einer Seite die Gegner der gesammten philosophischen Entwickelung unseres Jahrhunderts nach der Reihe herzutreten, um frei und offen die Sünden der Schläferin aufzudecken, und ihre Ruhe zu stören. Sie ist still und stumm geworden, sie hört nur zu: die Gegner haben das Wort allein. Vielen, oder Etlichen scheint diese Zeiterscheinung befremdlich, ja so einzig in ihrer Art, als wäre sie noch nie da gewesen; aber es ist wirklich nicht das erstemal, daß die Philosophie, nämlich die spekulative Philosophie, eine Unterbrechung erleidet und von der Bühne der Welt sich zurückzieht: sie ist von jeher in Epochen mit merklichen Absätzen und langen Pausen durch die Geschichte gegangen. Oder wir müßten Alles Philosophie nennen, was sich so nennt: aber dann ist sie auch jetzt nicht unthätig. Epigonen-Zeiten erlebt jede Menschenkraft, jede Wissenschaft, auch die Philosophie. Aber in Beziehung auf die letztere ist von der innestehenden Zwischenzeit wirklich noch mehr zu sagen: es bricht auch jetzt noch wirkliche Philosophie durch, in mancherlei Lichtbrechungen und Farbenspiegelungen; und so hat auch dieses Wort noch eine Zufluchtsstätte, noch ein Organ gefunden, zu einem Schlußbe-

kenntniß. Etwas anderes ist es, ob sich ihm die Ohren öffnen; denn so viel ist unläugbar: die Philosophie hat jetzt nur noch ein kleines Publikum, und sie zeigt sich auch selbst eben nur noch sporadisch, vereinzelt, und ohne Theilnahme zu finden, ohne die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen zu erlangen. Insofern ist es allerdings gegen die frühere Zeit anders geworden, doch nicht in dem Grade, wie es jetzt scheint, denn die Mehrheit hat sich nie daran betheiligt: auch früher ist sie ignorirt und verspottet worden, selbst von Solchen, welche in der vollen unmittelbaren Wahrheit stehen und leben. Und wer dürfte es läugnen? es ist allen Menschen gemeinsam ein Weg zur Erkenntniß und zum Frieden geöffnet, welcher der Philosophie nicht bedarf, ohne welchen sie selbst nicht gedeihen kann, sondern jämmerlich scheitern muß, wie sie denn wirklich gescheitert ist.

Eben weil sich dieser Weg, der Weg der göttlichen Offenbarung, gegenwärtig den lange gehaltenen Augen wieder mehr erschlossen hat, so daß Viele herzutreten, mehr oder weniger herzunahen, ebendarum wird die spekulative Philosophie für einige Zeit nicht sonderlich vermißt, und einstweilen theils durch Empfindungen und Reflexionen, theils durch heilsame historische Studien, theils durch sinnige Vorstellungen und deren angemessene Verknüpfung möglichst ersetzt. Der Ersatz ist zusagend und willkommen, er ist überdieß für Mehrere zugänglich, als die strenge Wissenschaft des Gedankens, wenn sie Ernst macht.

Wie dem auch sey, jedenfalls ist die Philosophie selbst gegenwärtig wie abgesetzt, und zwar, so müssen wir eingestehen, von Rechtswegen, nämlich in Folge ihrer Abwege von sich selbst und von ihrem eigensten Prinzipe, von wegen ihrer Verirrungen bis zu den extremsten Exzessen. Eigentlich ist es also freilich nicht die Philosophie selbst, sondern die Nicht-Philosophie, welche von der neuesten Zeit entsetzt und kassirt worden ist. Aber — wo ist denn die Philosophie selbst geblieben? Ist sie nicht selbst unter den Trümmern des verwahrloseten Tempels begraben? Und hatte sie sich nicht schon vorher von dem wirklichen

Leben abgewendet, weil sie ihre Unverständlichkeit und Sprödigkeit auch in der Sprache nicht zu überwinden vermochte, weil sie das ihr eigens obliegende Amt stetiger Vermittlung nicht durchzuführen wußte? Aber auch dadurch hat sie ihr Abscheiden selbst verschuldet, daß sie sich einerseits nicht zu bestimmter Scheidung von ihren Sünden ermannet, andererseits in sich selbst je länger je mehr sich zersplittert hat. Darum ist denn auch mit der Nicht-Philosophie die Philosophie selbst abgetreten, ohne zu einem bestimmten Abschluß gekommen zu seyn.

Jetzt ist die spekulative Philosophie wirklich in tiefster Erniedrigung, der freilich manche Hoffart vorausgegangen war. Darüber ist sie nun so in Verruf, daß selbst ihr Name nicht wohl gelitten ist, daß ihre Terminologie gänzlich verschollen ist oder nur noch in einzelnen Wörtern zu Spott und Hohn nachtönt. Zwar ist es das Loos der spekulativen Philosophie überhaupt und zu aller Zeit, daß alle ihre Begriffe und Urtheile, sobald sie in eine andere Region, in andere Luft versetzt werden, sich flugs zu Karrikaturen verzerren: der natürliche Verstand kann sich einmal nicht hineinfinden, und kann es doch nicht lassen, sich damit zu befassen. Und dazu kommt, daß gerade der Philosophie, worüber schon oft geklagt worden ist, weniger als jeder anderen Wissenschaft oder Kunst, weniger als jedem Handwerke ein Adytum zugestanden zu werden pflegt. So ist es wohl immer gewesen, aber jetzt scheint auch der letzte Respect vor einem fremden Revier und vor einer fremden Sprache gewichen zu seyn. Jeder Ausdruck der verabschiedeten Philosophie wird jetzt von der öffentlichen Meinung gerichtet und geächtet. Der „reale Begriff selbst" ist grau, die Methode des Denkens zum Leisten, die Dialektik zur Sophistik, die Spekulation zum Schemen, der „Monismus des Gedankens" zum pantheistischen Gespenst geworden. Und Mephistopheles ruft lauter als zuvor:

Grau, theurer Freund, ist alle Theorie,
Und grün des Lebens goldner Baum!

Und wo sind die fahrenden Schüler, die nach der Philosophie fragen? Wo sind die Jünglinge, die darnach suchen, und for-

ſchen, und horchen? Martha beſchäftigt die Beſten vollauf, und es giebt wirklich viel zu thun. Für die Ariſtoteliſche Diagoge ſcheint jetzt keine Zeit übrig zu bleiben. Aber wo ſind auch die Meiſter, die nicht lieber ihren ſubjektiven Meinungen und Anſichten nachgehen, als der ſchweren Arbeit des objektiven Gedankens ſich unterwerfen?

So kommt es, daß die wieder aufkommende Popular-Philoſophie, im Gedanken wie in der Geſinnung beſſer ausgeſtattet als je zuvor, den Stab über die Schul-Philoſophie bricht, und namentlich „das absolute Wiſſen", — welches ſich freilich ſelbſt durch eigne Verſchuldung ſehr unpopulär gemacht hat, — kurzweg zum abſtrakten Wiſſen degradirt, gerade wie jetzt in der Politik der Konſtitutionalismus aller Farben und Grade die abſolute Monarchie ohne Umſtände mit der abſtrakten Monarchie, mit dem franzöſiſchen Abſolutismus zuſammenwirft, weil ſeiner Faſſung ein höherer Begriff nicht zugänglich iſt. Iſt es nicht zu rühmen und zu loben, daß jetzt auch in philoſophiſchen Kreiſen der „Individualismus" ſeine namhafte und unzweideutige Vertretung findet, und Leibnitz gegen Spinoza wieder wach wird. Und was ſchadet's in der Sache, wenn der „Monismus des Gedanken" misverſtändlich als Pantheismus verkannt und verdammt wird? Der Monismus iſt ja ſelbſt von der Literaturbühne abgetreten, und iſt verſtummt. —

Nach allem dieſem liegt das Schickſal der neueſten Philoſophie zu Tage, es iſt auch ſehr erklärlich; die eigne Verſchuldung iſt unläugbar; die Kraft ſcheint nicht ausgelangt zu haben. Sie iſt vor dem fünften Akte von der Bühne abgetreten, ſie hat vor einem merklichen Abſchluſſe Abſchied genommen, und daß ihre neueren Unternehmungen wenigſtens theilweiſe verunglückt ſind, darüber ſind ihre Freunde und Feinde einverſtanden. Es kann nur zu leicht geſchehen, daß die Philoſophie ſelbſt mitten in ihrer Arbeit unverſehens ausſpannt, und in ihr Gegentheil, in ſubjektiv willkührliches Gedankenſpiel ſich verkehrt, welches eben nur noch den Schein des Weſens an ſich hat. Eben darum iſt die Philoſophie ein ſehr gefährlicher, verſucheriſcher

Weg, den sich Jeder ersparen kann und soll, der nicht dazu besonderen Beruf hat. Es sind auch zu unserer Zeit Viele darauf zu Grunde gegangen: es ist Mancher darauf gescheitert, auf den sanguinische Hoffnungen gesetzt worden sind, die, wir wollen es unumwunden gestehen, noch gegenwärtig gedruckt zu lesen sind. Aber freilich scheitern ihrer auch jetzt Viele ohne alle Philosophie, ohne eine Spur von Philosophie an dem sogenannten Lichte ihrer eigenen Weisheit: sie scheitern eben, weil nicht allein die Philosophie, sondern auch die Grundlage aller Erkenntniß, der Inhalt des christlichen Glaubens fehlt.

Es ist wohl zu merken, daß schon zu Sokrates' Zeiten die Philosophen nach der Mehrzahl nicht besser waren, als in den letzten Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung. Ihr übler Ruf ist alt. Im sechsten Buche der Platonischen Staatslehre sagt Sokrates, nicht anders wie zu seiner Zeit König Friedrich der Große, daß zum Ruine des Staats und Gemeinwesens nichts so geeignet wäre, als die Regierung in den Händen derer, die als Philosophen gelten.

Diese Regierungs-Unfähigkeit trifft zunächst den Mißbrauch der Philosophie. Aber auch die wirkliche Philosophie, so dürfen wir hinzusetzen, — wir sagen es nicht zum erstenmal, so hat es auch Platon gemeint, wenn er die Philosophie zum Thron erhebt, — auch die wirkliche speculative Philosophie ist nicht zum unmittelbaren Regimente berufen: sie ist vielmehr zunächst für die Schule bestimmt, sie ist insbesondere die Schule für die Regierung, so daß also ihr Einfluß auf die letztere nur vermittelnd ist. Allerdings können die Philosophen auch als Lehrer, als Professoren viel verderben, was dann der Philosophie selbst zur Last gelegt wird. Aber ein untauglicher Schullehrer ist kein Beweis gegen die Schule. So viel ist immer gewiß: zur unmittelbaren Verwaltung und Exekution taugt auch die Philosophie selbst nicht. Ebendarum hat sie denn auch in unserer Zeit gegen „den lauten Lärm" des Tages nichts vermocht. So ist gerade ein Jahrzehend vor dem Straßenlärm unserer Tage in trüber, aber wahrer Ahnung vorausgesagt worden, und Sokrates hat

ungefähr daſſelbe 2200 Jahre zuvor geſagt. Es iſt auch leicht einzuſehen, daß die Philoſophie das Amt der Kanonen und Gewehre nicht vertreten kann: darum ſind eben der Gaben, Aemter und Kräfte mancherlei. — Aber freilich iſt damit kein Jünger der Philoſophie für ſeine Perſon entſchuldigt, wenn er etwa dem Uebel zu ſeinem Antheile um deswillen nicht Widerſtand geleiſtet hätte, weil er — als Philoſoph nicht wirken konnte.

Jemehr wir nachdenken, jemehr ſcheint es, als wenn jetzt die Zeit der neueren Philoſophie nach den erfahrenen Unterbrechungen gänzlich vorüber, und auch zu einer neuen Entwickelung der Philoſophie im Allgemeinen keine Zeit ſey. Die Zeit iſt zu geſchäftig geworden: es giebt zu viel zu thun, die ſpeciellen Intereſſen verdrängen die allgemeinen Intereſſen der Wiſſenſchaft, das nächſte Bedürfniß vertagt das tiefere auf gelegnere Zeit. Aber dürfen wir darum zu allen gangbaren Mißverſtändniſſen über die letztvergangene Philoſophie ſo wie über die Philoſophie ſelbſt ſchweigen, immer ſchweigen, ohne gegen ſie undankbar und an ihr untreu zu werden? Es thut wirklich Noth, daß wir uns wenigſtens wieder auf den eigentlichen Beruf der Philoſophie und auf ihre Stellung in der menſchlichen Geſellſchaft beſinnen lernen. Die Philoſophie hat als ſolche weſentlich nur das Lehramt, aber das oberſte Lehramt: die Lehre beſteht weſentlich im Lernen, oder in eingehender Vermittelung, nicht allein in der Vermittelung des Subjekts mit dem Objekte, des Gedankens mit dem Gegenſtande, ſondern auch in dem vermittelnden Eingehen in die Bedürfniſſe und Schäden der Zeit: ſo lernt ſie um zu lehren, ſo lehrt ſie um zu lernen. Dagegen iſt ihr nichts ſo fremd, als das unmittelbare aſſertoriſche Urtheil, wie auch ſonſt ſolches Zeugniß auf allen Stufen der Lebens-Ordnung an ſeiner Stelle und in ſeinem Rechte iſt. — Wenn die Philoſophe jetzt Urlaub oder proviſoriſchen Abſchied erhalten hat, ſo gebührt ihr wenigſtens ein Rückblick zur Vorbereitung auf ihre Wiederkunft: darum kann es nicht ſchaden, ſowohl das Amt der Philoſophie im Allgemeinen, als auch den Standpunkt insbeſondere, welchen ſie vor ihrer Dimiſſion errungen

hat, in Erwägung zu ziehen. Die Frage ist also: Was hat die nun vergangene Zeit an der Philosophie gehabt? Und daran schließt sich die weitere Frage: Was hat die nächste Zukunft von ihr, wenn sie anders wiederkommt, zu erwarten?

Die Sphäre, die Amts-Sphäre der Philosophie besteht wesentlich, daß wir noch einmal in der alten Schul-Sprache reden, wie auf der Reise von und nach Naumburg, Saalauf Saalab, — die Wirksamkeit der Philosophie besteht in der vermittelnden Identität des analytischen und synthetischen Weges, in der Bewegung aus der Peripherie zum Centrum, so wie aus dem Anfange zu den Folgen, in dem vertraulichen Umgange des Gedankens mit den Gegenständen in der Natur und Geschichte, in der Offenbarung. Das Verdienst der neueren Philosophie, welcher jetzt so manche Leichenrede, so manche wohlverdiente Straf- und Nachrede gehalten wird, ist wesentlich Dieses, daß sie mit Bewußtseyn die ehemals als philosophisch geltende Abstraktion von der Wirklichkeit, deren Fülle die göttliche Offenbarung ist, überwunden hat, daß sie ebensowohl den abstrakten Apriorismus als den abstrakten Aposteriorismus prinzipiell verabschiedet hat. Die Offenbarung ist ihr ebensowohl das Prius, welches sie a posteriori, als das Posterius, welches sie a priori sich aneignet: denn sie erfährt die Offenbarung, als den Grund der vor ihr gelegt ist, und denkt sie wieder aus ihr selbst heraus. Sie konstruirt die Welt so wenig aus den eigenen Gedanken des Subjekts, daß sie vielmehr dem Subjekte für die Gedanken, die ihm zufallen, nur eine Receptivität der Aneignung, und demnächst die Activität der Verarbeitung zuschreibt. Damit ist das formelle Princip der neuern Philosophie ausgesprochen. Wenn sie künftig wieder einmal erwacht, und die geeignete Vertretung findet, so wird sie sich auch auf diesen principiellen Fortschritt besinnen, und diesen Sieg festhalten, und eben auf Grund dieses Prinzips von ihren entsetzlichen Abwegen umkehren, ohne ihre stetige Fortentwickelung zu verlassen: denn sie wird und darf nicht mit ihrer Geschichte brechen.

Wenn der Weg der Philosophie kein anderer ist als das

Eingehen, Eingehen des Gedankens, in das was vor ihm und gegen ihn auftritt, Eingehen in den Gegenstand, so ergiebt sich von selbst, daß sich auch ihre Polemik gegen Irrthum und Unwahrheit nur eingehend verhalten kann. Sie geht nicht nur in die noch gegenständliche Wahrheit, sie geht auch in den gegenständlichen Irrthum ein. Darum ist eben die Philosophie einerseits so schwierig, — denn Absprechen ist leichter, als Eingehen, — andererseits so gefährlich, und so versucherisch, denn Nachgeben ist leichter, als Durchdringen. — Hier müssen wir noch einmal ein inhaltschweres Wort wiederholen, so oft es auch schon wiederholt worden ist, ein Wort, welches die neueste Zeit in Ermangelung der Philosophie nur zu sehr verläugnet, so oft es ihr auch vorgehalten wird. Es heißt: „Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des **Gegners** eingehen und sich in den Umkreis seiner **Stärke** stellen: ihn außerhalb seiner selbst angreifen und da Recht behalten, fördert die Sache nicht."

Das ist ein Wort, welches jetzt besonders in allen Gebieten des Lebens, auch in der politischen Sphäre, Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, und — nicht findet. Aber wir halten uns an das Gebiet der Philosophie, und fragen: Welches ist der Hauptgegner der Wahrheit, der Haupt-Gegenstand des Irrthums, in dessen Kraft und Stärke, in dessen Centrum und Umkreis die Philosophie eingehen muß? Der Hauptgegner, der Hauptgegenstand der Philosophie ist nichts anders, als der Pantheismus, derselbe Pantheismus, welcher nicht als ein Abweg der Philosophie, sondern als ihr konsequentes Resultat angesehen zu werden pflegt. Der Pantheismus ist der eigentliche Vorwurf, welcher der gesammten neueren Philosophie gemacht zu werden pflegt; und dieser Vorwurf hat nicht allein in den Stimmen der Gegner, sondern auch in dem fast einstimmigen Verhalten der Philosophie selbst ein bedeutendes Gewicht. Der Vorwurf wird um so scheinbarer, als auch abgesehen von den vielfältigen Bekenntnissen und Ueberführungen im Einzelnen, so viel im Allgemeinen unläugbar ist, daß die spekulative Phi-

losophie den Pantheismus nicht von sich weisen kann, sondern sich damit befassen, und mitten in seine Stärke und in den Umkreis seiner Stärke sich versetzen muß, wie auch jeder andere Lebenskreis in Zucht und Scheu davon abstrahiren und fern bleiben mag, um sich nicht in Gefahr zu begeben. Oder soll etwa auch die Philosophie vor dem Feinde fliehen? So viel ist gewiß: wer nicht in die Schlacht zieht, sondern davon läuft, wird nicht verwundet, noch erschossen, aber er wird auch nicht triumphiren, wer nicht in das Wasser geht, ersäuft nicht, aber er lernt auch nicht schwimmen, wer sich auf kein Pferd wagt, fällt nicht herunter, aber reiten lernt er auch nicht. So ist es auch in der Philosophie damit nicht abgemacht, daß sie sich in der Schußweite hält, um dem Gegner aus der Ferne eins zu versetzen: sondern sie muß, wenn sie Philosophie seyn will, in den Pantheismus eingehen, und in sein Labyrinth sich vertiefen und verstricken, um den Minotaurus zu besiegen, wozu freilich der Faden Ariadne's gehört. So viel ist klar, daß die Philosophie vor dem Pantheismus, der Pantheismus vor der Philosophie so lange gleichberechtigt stehn bleibt, bis beide ineinander eingehen. In diesem Sinne ist der Pantheismus mit vollem Rechte als die Grundlage aller Religion angesehen worden*), um zuvörderst den Pantheismus, wornach Alles Gott ist, von dem Pantheismus, wornach Gott Alles in Allen wirket, unterscheiden zu lernen, wiewohl wir damit noch nicht zum Ziele gelangen. Aber anders als durch Eingehen, durch philosophisches Eingehen wird der Pantheismus nicht überwunden: die Philosophie muß ihm in alle seine Vestungen folgen, um sie zu erobern.

So viel müssen wir jetzt einräumen: der Pantheismus ist nicht bloß der Gegner der Philosophie, sondern auch ihr eigenster Gegenstand, in den sie eingeht, um ihn aufzuheben, um ihn zu überwinden. Es ist schon ein Zeichen des Sieges

*) So Erdmann in der Zeitschrift für spekulative Theologie 1836. Bd. 1. Heft 2. S. 133 ff. — Vergl. C. F. G. „der Pantheismus und die Genesis." Ebendaselbst, Bd. 2. Heft 1. S. 184 ff.

über den Pantheismus, wenn ſie mit ihm ſo weit kommt, daß ſie in ſeiner Sprache ſein Gegentheil ausſprechen kann, wie es vor Jahrzehnden in den Worten geſchehen iſt: „Gott iſt nur „Gott, inſofern er ſich ſelber weiß: Sein Sich Wiſſen iſt fer„ner ſein Selbſtbewußtſeyn im Menſchen.“

Es iſt wohl zu merken, daß dieſe kurze, einfache Ausſage eben nur das erſte Zeichen eines wirklichen Sieges über den abſtrakten Pantheismus iſt, denn zur philoſophiſchen Vollendung dieſes Sieges gehört nichts ſo ſehr, als die Ueberwindung des abſtrakten Monotheismus, unter welchem der abſtrakte Pantheismus verſteckt liegt, als ſein Gegentheil. Und wo wäre dieſer letzte Sieg des Gedankens über den abſtrakten Pantheismus und Monotheismus zumal anders zu finden, als in der ſpekulativen Lehre von der Trinität, deren philoſophiſche Entwickelung noch nicht zum Abſchluß gekommen iſt? Hier iſt der Punkt, wo die Philoſophie in der Schuld geblieben iſt. Hier gilt es die letzte Ueberwindung des Pantheismus auch auf die Gefahr hin, des Pantheismus noch einmal bezüchtigt zu werden: denn dem Verſtande verkehrt ſich die Lehre von drei Perſonen in Einem Weſen, je beſtimmter ſie zur Trinität ſich entwickelt, unwillkührlich zum Tritheismus, und die Lehre von zwei Naturen in Einer Perſon, je unumwundener ſie die Gottmenſchheit im Fleiſche, in unſerm Fleiſche und Blute verkündet, zum naturaliſtiſchen Pantheismus. Inſofern iſt noch viel zu thun, zu lernen und zu lehren, um die Unwahrheit des Pantheismus durch die ihm zum Grunde liegende Wahrheit zu überwinden. Dennoch erweiſet ſich gleich jenes erſte Wort als ein ſprechendes Zeugniß gegen den Pantheismus. Aber grade dieſes Wort iſt von den Gegnern der Philoſophie umgekehrt als das unzweideutige Zeugniß des der Philoſophie ſelbſt anklebenden Pantheismus, ja als das unumwundene Selbſtbekenntniß der Philoſophie zum Pantheismus vielfältig angeſehen worden *). Es iſt

*) Vergl. „Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen im Verhältniſſe zur chriſtlichen Glaubenserkenntniß. Von C. F. G....l. 1829. S. 86 ff. — G. W. F. Hegel: Encyklopädie der philoſophiſchen

somit in eine Linie gestellt worden mit der Aussage Spinoza's (Eth. V, 36. 19.): „Die Liebe gegen Gott ist die Liebe Gottes, womit er sich selbst liebt," wiewohl auch dieser Ausspruch Eingehen, philosophisches Eingehen in die spekulative Bedeutung des subjektiven und objektiven Genitivs erfordert, um zum Siege darüber zu gelangen. Dagegen ist jenes Wort von dem Bewußtseyn Gottes in Sich und in dem Menschen selbst ein unzweideutiges Zeugniß gegen den Pantheismus; denn es läßt theils an sich, theils nach dem Zusammenhange, in dem es sich findet, nicht den geringsten Zweifel übrig, daß es Gottes persönliches Selbstbewußtseyn in Ihm Selbst als das Erste setzt, und erst daraus das menschliche Bewußtseyn als das Fernere ableitet. Es ist um so wichtiger und entscheidender, als es zugleich das materielle Prinzip der neuen Philosophie enthält, welches sich alsbald an dem Pantheismus zu bewähren hat und bewährt. Dennoch wird es ohne Verhör verurtheilt.

Was sollen wir zu solchen zähen Mißverständnissen sagen, welche — keine Aufklärung annehmen? Wir wollen nicht ungerecht seyn: denn es ist für den Gegner wirklich schwer in den fremden Gedankenkreis einzugehen, und um so schwerer, als dieser seinerseits in den Umkreis des Pantheismus eingeht. Aber wo ist auch irgend ein wirklich spekulativer Gedankenkreis zu finden, der nicht mit gleichem Rechte und Unrechte auf Pantheismus angeklagt werden könnte? Selbst der Apostel Paulus (Ap. 17, 28. Gal. 2, 20.) könnte der Anklage nicht wohl entgehen: so könnte auch Thomas von Aquino, welcher der neuen Philosophie als ihr Muster vorgehalten wird, derselbe, welcher lehrt: Divina essentia est per se singulariter existens et in se ipsa individuata: Illud enim quod est individuationis principium non potest esse pluribus commune, demohngeachtet des Pantheismus bezüchtigt werden, wenn er schreibt: Creaturae sunt

Wissenschaften. §. 564. Anm. — F. J. Stahl: Fundamente einer christlichen Philosophie 1846. S. 182. Anm. — Evang. K.-Z. 1846, S. 811. Anm. — Aber wer wird sich wohl die Mühe geben, diese vier Allegate in ihrer Succession zu verfolgen? Und doch könnte es vielleicht von allen Lesern wenigstens Einer thun.

quasi voces exprimentes unum verbum divinum, oder: Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt idem. Und wirklich ist so eben ein Schüler dieses Scholastikers, Dante Alighieri, von dem Französischem Ultramontanismus *) ausdrücklich des Pantheismus bezüchtigt worden, weil er singt und sagt: In Gott ist das verinnert, was im Weltall sich entäußert, in Gott ist das ein Kreis, was draußen zum Quadrat wird.

Nel suo profondo vidi che s'interna
Legato con amore in un volume
Ciò che per l'universo si squaderna.

Es ist wohl zu merken, daß eben die Philosophie, welche so dreist des Pantheismus als ihres Princips beschuldigt wird, andererseits der gesammten Natur ausdrücklich das Innere, hiermit das Bewußtseyn, das Selbst abspricht, welches doch der Natur nothwendig zugestanden, attribuirt werden müßte, wenn sie für Gott gehalten würde. Aber auch durch diese Aussage der Philosophie sind die Gegner nicht zum Verständniß über sie gekommen: ja, sie haben der Philosophie daraus, daß sie der Natur, als solcher, ein derselben immanentes Innere nicht zugestehen kann, einen neuen Vorwurf gemacht, ohne jedoch in den Sinn des angefochtenen negativen Urtheils irgendwie einzugehen: ja, dieselben Gegner des Pantheismus gehen so weit, daß sie der Natur an sich ein Inneres vindiciren, aber freilich ohne in den Begriff des Innern einzugehen **). — Welche Mißverständnisse der populären Polemik, wenn sie nicht eingeht! —

*) Aroux: Dante heretique, revolutionaire et Socialiste. Paris. 1854. — Si tout ce qui est repandu par l'univers est Dieu, tout est Dieu. p. 286. — Der Kritiker abstrahirt grade das Gegentheil aus der Terzine und legt es dann dem Dichter zur Last. —

**) Daß die Natur von ihrem Schöpfer zeuget, kann selbstredend die Philosophie nicht leugnen: sie erklärt es vielmehr. „Auch die äußere Natur wie der Geist ist vernünftig, göttlich, eine Darstellung der Idee. Aber in der Natur erscheint die Idee im Elemente des Außereinander, ist nicht nur dem Geiste äußerlich, sondern weil diesem, weil der das Wesen des Geistes ausmachenden an und für sich seyenden Innerlichkeit, eben deshalb auch sich selbst äußerlich" ꝛc. Hegel: Encyclop. der phil. Wiss. §. 381. Zusatz. Vergl. §. 140.

Wir fragen jetzt noch einmal: Was sollen wir zu solchen Vorwürfen sagen? Von den Angeklagten sind Viele hinüber: sie trifft der Vorwurf diesseits nicht mehr: sie stehen nun vor ihrem Richter. Und für die Lebenden ist jede solche Erinnerung gut und heilsam, denn sie kommt aus der Wahrheit, wenn sie auch in die Wahrheit des Gegners nicht einzugehen vermag. Solche Anklage kann den Personen, gegen welche sie gerichtet ist, zu desto gründlicherer Selbst-Prüfung und Selbst-Erkenntniß, zu desto gewissenhafterer Wachsamkeit, und zugleich zu desto besonnenerer Vorsicht im Ausdrucke, welche sie dem Nächsten schuldig sind, Anleitung geben. Jede solche Erinnerung ist schon als ein Zeugniß der unmittelbaren Wahrheit, welche der Philosophie nicht bedarf, eine heilsame Warnung vor Verirrungen in den gefährlichen Dornenwegen der spekulativen Dialektik, welche nur zu leicht verwunden. Wer sich dennoch hineinzubegeben den Beruf gefühlt hat, der wird sich nicht rühmen wollen, ohne alle Verwundung hindurch und herausgekommen zu seyn. Er hat zu danken und zu loben, wenn er den Glauben bewahrt und gestärkt hat, den die Philosophie nicht giebt, aber empfängt und vermittelt. Einem Solchen ist es auch nicht zu verdenken, wenn er seine Zeit ersieht, und nach einem längeren oder kürzeren Zuge durch die Wüste sich zurückzieht, müde wie er ist, um von der Wanderung auszuruhen auf grünen Auen des frischen Glaubenslebens, und um sich noch einmal umzusehen. Es ist ihm auch nicht zu verdenken, wenn er im Rückblicke auf Alles, was ihm auf der Wanderung zu Theil geworden, zum Abschiede, ohne darum ganz abzuschließen, auch derselben Philosophie, welche von Andern auf ihre Sünden angeklagt wird, seinerseits schuldigen Dank sagt, wenn er noch einmal ihren guten Kern und ihr unsterbliches Verdienst anerkennt, und von so vielen unläugbaren Verirrungen zu unterscheiden sich berufen fühlt.

Nach dieser pflichtschuldigen Danksagung zum Abschiede können wir denn auch mit desto vollerem und offnerem Herzen dem Rufe zur „Umkehr" Gehör geben, welcher jetzt der Philo-

sophie für den Fall, daß sie sich wieder erheben sollte, mit Recht zugemuthet wird. Umkehr von den Abwegen, auf die sie gerathen ist, aber nicht von ihrem eigensten Prinzipe, nicht von dem daraus gewonnenen Resultate. Zu solcher unerläßlichen Umkehr können und werden auch die philosophischen Gegner der gesammten neueren Philosophie den Weg bahnen, wenn nur die künftigen Schüler der jetzt ruhenden Philosophie, was die Gegner derselben nicht thun, in die Stärke des scheinbaren Gegners eingehen, und in den gesammten Umkreis seiner Stärke sich stellen.

In dieser Beziehung nennen wir hier zum Beispiel und vor anderen Dr. Stahl's Philosophie des Rechts, deren Vorrede in dritter Auflage von der Evangelischen Kirchen-Zeitung vor Kurzem besonders mitgetheilt worden ist, und — zu dem gegenwärtigen Abschiedsworte die nächste Veranlassung gegeben hat. Aber besonders müssen wir noch einmal, und in denselben Maaßen, wie vor 8 Jahren *), auf Desselben „Fundamente einer christlichen Philosophie" aufmerksam machen, unter nochmaliger Anerkennung der Sünden der neueren Philosophie, aber auch unter nochmaliger Anerkennung ihrer wesentlichen Bedeutung und ihres unverwüstlichen Fundes. Wir erinnern zu dem Ende noch einmal an den in jenen Fundamenten enthaltenen beherzigungswerthen, aber der weiteren Entwickelung bedürftigen Rechnungs-Abschluß über die nach dem Sündenfalle dem Menschen übrig gebliebenen Reste des Geistes, als Elemente mittelbarer Erkenntniß statt der verlorenen unmittelbaren Anschauung, welche indessen für sich selbst nicht zum Ziele gelangen könnten, wenn nicht eine neue übernatürliche Offenbarung Gottes in Wort und That vom Anfang der Geschichte an bis zur Erfüllung hinzugekommen wäre, und zwar zunächst um die Seele aus der Sünde zu retten, ohne schon diesseits den Paradieses-Zustand wieder herzustellen.

Zu jenen natürlichen Erkenntnißquellen gehört nach

*) Evangel. Kirchen-Zeitung 1846. Nr. 93. 94. 95.

dieſer Rechnung namentlich 1) die Vernunft, welche jedoch auf die abſtrakten Lineamente, auf die inhaltleeren Formen — Ideen — der urſprünglichen Total-Anſchauung reducirt iſt, 2) der Verſtand, welcher die zerſtreuten Momente — disjecta membra poëtae — zu ſammeln, und ſtatt der ſimultanen Intuition ſucceſſive und diskurſive Erkenntniß zu vermitteln beſtimmt iſt, 3) die Erinnerung, welche ſich an die dem Menſchen von den Stammeltern her übriggebliebenen und von Glied zu Glied vererbten dunklen, ſchattenartigen Bilder des Urſtandes nothdürftig feſtzuhalten ſucht.

Dieß ſind die in Folge des Sündenfalles durch den Niederſchlag übernatürlicher Anſchauung natürlich gewordenen Erkenntniß-Quellen, welche jedoch von Anfang an durch eine neue übernatürliche Offenbarung zur Wiederherſtellung der Gemeinſchaft Gottes mit dem Menſchen neu belebt und geſtärkt worden ſind, um mehr und mehr die abſtrakten Ideen oder Formen der Vernunft, als die Umriſſe, wieder auszufüllen, um die verbleichten Bilder der Erinnerung wieder hervorzuheben und zu beleben, um durch diskurſive Erkenntniß des Verſtandes den Zuſammenhang des Ganzen in Ermangelung der ſimultanen Anſchauung wenigſtens für dieſe Spanne Zeit zu erſetzen.

Aber iſt denn dieſe Nachweiſung ein Neues? Iſt nicht dieſe Trichotomie eine konkrete Wiederholung der Triplicität der Kategorien in weiterer Evolution? Wir zweifeln nicht daran, wir wollen es zugeben, ohne auf die nähere Nachweiſung ſogleich einzugehen. Jedenfalls iſt aber eben das der Fortſchritt, daß jene Kategorientafel konkreter geworden iſt, daß ſie die weitere Evolution enthält, daß ſie dem Leben näher angehört, daß ſie zur Vorſtellung kommt. Und dazu kommt noch ein Fortſchritt, den wir nicht überſehen dürfen. Die Philoſophie hatte bisher, wenigſtens im Allgemeinen, jene drei Reſte natürlichen Erkenntniß-Vermögens in ihrem Zuſtande nach der hinzugekommenen Offenbarung und Erlöſung, in ihrer objektiv gegebenen, wenn auch noch nicht ſubjectiv gewordenen Verbindung mit den durch Wort und Sakrament hinzugekommenen neuen Kräften mehr oder

weniger unmittelbar aufgefaßt, ohne zum bestimmten Bewußtseyn über den Unterschied zwischen den natürlichen und übernatürlichen Kräften, ohne zur Kritik dieses Bewußtseyns zu kommen. Jetzt werden wir bestimmter auf den Unterschied aufmerksam gemacht, auf den Unterschied zwischen den zerfallenen Trümmern des Urstands in ihrer Beschränkung auf sich selbst, und in ihrer Wiederverbindung mit dem neuen Lichte seit dem ersten Tage der Verheißung bis zur Zeit der Erfüllung. Und das ist dankenswerth, wenn auch dieser Unterschied zunächst im Allgemeinen bleibt, und sich nicht bis in das Einzelne sollte verfolgen lassen, wenn auch das natürlich gewordene Residuum mit der ersten neuen übernatürlichen Offenbarung in einem und demselben Momente coincidirt. Die Philosophie wird jedenfalls dadurch desto bestimmter an die übernatürlichen Kräfte erinnert, und — an die subjektive Aneignung der objektiv zuvor gegebenen Mittel der Erkenntniß. Darin ist uns ein neuer Wink gegeben, und wer dürfte läugnen, daß es eines solchen Winkes, eines solchen Weckers bedurfte?

Jedenfalls erhält also die Philosophie durch die neue Nachweisung ihrer Fundamente eine wichtige und wesentliche Aufgabe zur weiteren Verarbeitung; und das verdankt sie eben jener treuen Fürsorge des Gegners zur Vorbereitung für ihr künftiges Wiedererwachen. Sie wird zugleich zum Voraus darauf aufmerksam gemacht, daß die göttliche Offenbarung in Wort und That, in Schrift und Geist unmittelbar nur das Seelenheil betrifft und im christlichen Glauben angeeignet wird: aber es wird auch zu weiterer Entwickelung und Ausführung ausdrücklich anerkannt, daß eben dieser christliche Glaube auch die seinen nächsten Zweck, das Seelenheil, nicht unmittelbar betreffenden Gegenstände mittelbar beseelt, durchläutert, ihm selbst ähnlich macht, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, daß er alle Gebiete des Lebens und Wissens, die Sphären der menschlichen Gesellschaftsordnung und der Natur in allen Stufen durchdringt und umwandelt.

Es wird sich aber auch an diesen Fundamentalsätzen der Philosophie und an deren weiterer Entwickelung zeigen, und neu

erweisen, daß sie der synthetischen Methode, als ihrem formellen Prinzipe, nicht untreu werden darf, und daß sie, je zerstreuter und verworrener die Formen durcheinander liegen, um so mehr an die strenge Dialektik zum Behufe diskursiver Erkenntniß sich halten muß, wiewohl die Dialektik des Verstandes zur Philosophie nicht genügt, sondern erst durch die Vernunft und durch die Erinnerung zur Philosophie wird. — Erst unter diesen Voraussetzungen würde künftig auch, und zwar auf dem Grunde des Glaubens, für die Philosophie eine weitere gedeihliche Erörterung darüber möglich seyn, in wie fern und in wie weit schon vor dem Falle durch die Entäußerung der Ewigkeit in die Zeit, nämlich durch die Schöpfung, welche wesentlich selbst schon Succession ist, das diskursive Denken als Diremtion der Totalität zuvor gegeben war, und wie sich dieses ursprünglich zur stetigen Entwickelung gegebene Verhältniß zu dem durch den Sündenfall veränderten, so wie zu dem durch die Erlösung potentiell restaurirten Verstandesvermögen verhalten möchte *).

Aber jetzt halten wir uns an jene drei geretteten und durch die nachmalige göttliche Hülfe wieder brauchbar gewordenen Kleinodien: sie gehören alle drei unzertrennlich zusammen zu gegenseitiger Förderung und Ergänzung. Sie bleiben der künftigen weiteren Pflege des philosophischen Studiums empfohlen. Zunächst möchte aber von den drei Fundamenten oder Hauptstücken dasjenige besonders hervorzuheben seyn, welches bis

*) Vergl. „Erstes und Letztes. Ein Glaubensbekenntniß der spekulativen Philosophie" in der Zeitschrift für spekulative Theologie. I, 1. S. 61 ff. — „Dante Alighieri's Unterweisung über Weltschöpfung und Welterhaltung Diesseits und Jenseits. Berlin, 1842. — Wir benutzen diese Anmerkung, um zugleich eine eben erschienene, jedenfalls die Aufmerksamkeit in Anspruch nehmende Schrift zu nennen: „Die Schöpfungs-, Paradieses- und Sündfluth-Geschichte, erklärt von Dr. Johannes Richers. Leipzig, 1854 (Dörfling u. Franke). Wenn wir durch einzelne voreilige und absprechende (assertorische) Urtheile, und durch manche dem Gelehrten allerdings anstößige Unbekanntschaft uns nicht abhalten lassen, in die inhaltreiche Schrift einzugehen und auf den Grund zu kommen, so wird uns auch der Finderlohn nicht entgehen.

jetzt am wenigsten kultivirt worden ist. Und dieses ist das bisher nur zu sehr vernachlässigte Kleinod der Erinnerung.

Die Erinnerung weiset nicht allein aus dem Aeußern des Subjekts und Objekts in das Innere des Subjekts und Objekts: sie weiset den Menschen ebensowohl in das eigene Selbst zurück, als in seine eigene Vergangenheit zu deren Wiedervergegenwärtigung: sie führt aber auch auf diesen Vorstufen zugleich in die Vergangenheit des Menschengeschlechts bis zu seinem Urstande zurück, um — verbleichte Schatten wieder zu beleben, um das verwahrloſete Erbtheil wieder anzutreten, um die vergrabenen Schätze wieder zu heben. Und dazu ist Gottes Wort als göttliches Hülfsmittel, und die Geschichte des Menschengeschlechts als menschliches Mittel, das von Gott kommt, verliehen, auf daß das Verborgene und Vergessene an das Licht komme. So wird die Philosophie einerseits christlich, andererseits historisch, und hiermit von der Abstraktion und von der isolirten Subjektivität erlöset, die ihr vorgeworfen wird.

Die Erinnerung ist der einzige Rest der ursprünglichen Intuition, der einzige Halt für den Zusammenhang des Menschengeschlechts. Sie gehört, wie Dr. Stahl sagt, so nothwendig zum Wesen des Menschen, daß, wenn sie fehlte, sein Begriff selbst aufhören würde. Ohne Erinnerung wäre der Mensch ein Atom, und jeder nur für sich. So weit die Erinnerung reicht, so weit reicht auch der Geschlechtszusammenhang.

Ohne diese wenn auch noch so dunkle Erinnerung würde auch für die Offenbarung der Anknüpfungspunkt zur Aneignung derselben, zum Glauben fehlen: die Erinnerung ist das zunächst natürliche Organ des übernatürlichen Glaubens, dessen wir um so gewisser werden, je mehr wir uns der angestammten Wurzel erinnern und bewußt werden. Je dunkler die Erinnerung ist, desto mehr bedarf sie der Belebung und der Erfrischung, um sich zum Glauben zu erinnern.

Die Erinnerung, ἀνάμνησις, ist Wiederfinden, ἀνευρεῖν: alles Lernen ist Erinnerung, wie Platon sagt. Die

dunkle Erinnerung ist in Verbindung mit der ersten auf alle Menschen durch die Tradition übergegangenen, wenn auch verdunkelten und entstellten Offenbarung das einzige Licht der Heiden, der Morgenstern der heidnischen Philosophen. Darum wird auch von den Griechen Mnemosyne als die Mutter der Musen verehrt, als die Quelle alles Wissens gepriesen. Eigentlich ist alles Denken wesentlich Erinnerung; alle Gedanken, die uns oft unversehens zufallen, sind lauter einzelne Erinnerungen, wenn wir auch zum großen Theile nicht wissen, woher sie kommen: gelegentlich überrascht uns wohl ein Gedanke, wie ein alter Bekannter, der uns grüßt, ohne daß wir ihn erkennen. In ihrem tiefsten Grunde geht die Erinnerung weit über das eigene Lebensgebiet, weit über unseren eigentlichen Horizont hinaus, indem sie aus der Geschichte zu uns kommt, und uns in die Geschichte zurückweiset. In diesem Sinne geht die Geschichte des Menschengeschlechts bis in ihr erstes dunkelgewordenes Gebiet zurück, bis zum Mythus, dessen Organ die Erinnerung ist, welche aus dem Paradiese stammt.

Die Erinnerung ist der in dem Menschen, nämlich in jedem Gliede des Menschengeschlechts nach dem Falle zurückgebliebene, für sich ohnmächtige, aber durch die übernatürliche Offenbarung, durch deren objektive und subjektive Aneignung, immer mächtiger werdende Lebensfunke aus der göttlichen Ebenbildlichkeit, welcher der christlichen Pflege, der Verinnerung bedarf, um zu wachsen und zu gedeihen: aber er bedarf auch wieder der Entäußerung, daß das Flämmlein zum Feuer und die Vielheit der Menschen zur Familiengemeinschaft werde.

Aber hier ist auch zu künftiger weiterer Erwägung, zu sorgfältiger Beachtung, zu tieferer Begründung, zu schärferer Unterscheidung ein Unterschied in Frage zu stellen, welcher die Erinnerung in ihrem allgemeinen Begriffe zu afficiren scheint. Es ist der Unterschied zwischen der dem Individuum zunächst allein angehörigen, und zwischen der demselben als einem Gliede des Ganzen einwohnenden Erinnerung. In dieser Beziehung ist nicht zu übersehen, daß die Erinnerung, welche die Ver-

gangenheit der eigenen Lebenszeit betrifft, in der Erfahrung als ein Verklärungsprozeß ſich erweiſet, ſo daß wir an der Erinnerung mehr zu haben und zu erkennen meinen, als an der früheren unmittelbaren Anſchauung *): ja, wir finden ſchon in dieſer Erinnerung — ein Paradies. Je älter der Menſch wird, deſto reicher und heller verklärt ſich ihm die Vergangenheit des eignen Lebens, der eignen Lebenszeit. Aber anders verhält es ſich mit eben dieſem Vermögen der Erinnerung in ſeinem Verhältniſſe zum Urſtande, indem es hier, wie es ſich auch hebe und ergänze, die verlorene Anſchauung ganz zu erſetzen, geſchweige zu erhöhen nicht vermag. Der nächſte Grund dieſes Unterſchieds ergiebt ſich leicht. Wenn der Menſch auf die kurze Vergangenheit der eigenen Lebenszeit zurückſieht, da fallen die Nebel, welche die Gegenwart begleiteten, ehe ſie vergangen war: wenn ſich aber die dunkle Erinnerung des Urſtandes zu erheben ſucht, welcher ohne Nebel war, da kann es wohl heller werden, als die Gegenwart, aber hienieden nicht ſo hell, als die Vergangenheit geweſen iſt. Dennoch wird es ſich auch hier bewähren, daß die Erinnerung, wenn auch nur relativ, in das Paradies verſetzt. Die Erinnerung iſt eben ſelbſt alterirt, durch die Sünde verkehrt, wenn ſie betrübt, betrüben muß; iſt die Sünde vergeben, wirklich und gründlich vergeben, ſo erweiſet ſich auch an ihr die Erinnerung in ihrer verklärenden, anagogiſchen Eigenſchaft: je tiefer ſie betrübt, je höher hebt ſie wieder.

Wenn der Erinnerung überhaupt nach allgemeiner Lebenserfahrung und insbeſondere nach den Erfahrungen, welche das höhere Lebensalter erlebt, eine verjüngende Kraft zuzuſchreiben iſt, ſo kann ihr dieſe Wirkung auch in ihrer Richtung auf die allererſte Jugend des Menſchengeſchlechts nicht fehlen. So ſchließt wenigſtens der Verſtand diskurſiv, ſo ſtimmt die Vernunft formell ein: aber nur die Erinnerung ſelbſt kann die wirkliche Erfahrung bringen.

---

*) G. F. W. Hegel: Encyklopädie der philoſ. Wiſſenſch §. 452—454.

Hiermit erschließt sich uns die Erinnerung noch bestimmter nach ihrem wesentlichen Begriffe und Inhalte. Wie sie mythisch ist, so ist sie auch mystisch, und eben darum spekulativ. Sie gehört nach beiden Beziehungen zum Gemeingute der gesammten Menschheit und der Christenheit insbesondere, zur Ahnenprobe jedes Stammgenossen, zum Erbtheile jedes Familiengliedes: aber eben darum hat auch die spekulative Philosophie, welcher neben dem dialektischen Momente auch das mystische Element wesentlich angehört, für ihre Pflege zum gemeinsamen Nutzen zu sorgen. Je mehr die Erinnerung nach allen Beziehungen zunächst der Empfindung angehört, und in ihrer innersten und tiefsten Beziehung als das unverwüstliche Andenken an das verlorene Paradies sich zu erweisen hat, um so mehr hat die Philosophie auch an ihrem Theile zu vermitteln, daß „die in der dunklen Tiefe unseres Inneren verborgen liegenden Bilder der Vergangenheit" zu Tage kommen, und „zu unserm wirklichen Besitzthum" werden.

Aber auch damit ist das reiche Gebiet der Erinnerung noch nicht erschöpft. Wir müssen es wiederholen: die allgemeine Erinnerung für die Menschheit weiset nicht bloß auf den unvergeßlichen Urstand der Menschheit, auf die erste Unschuld zurück, sondern eben dadurch auch auf die nachfolgende Schuld, — *ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ' ἐνιαυτόν* (Hebr. 10, 13.) —, und von dieser wieder auf Den, der die Schuld tilgt und das Verlorne wiederbringt — *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (Luk. 22, 19. = 1 Kor. 11, 24. 25.) —, um uns immer von Neuem (*κατ' ἐνιαυτόν*) — zu erinnern. Weiset uns jene Erinnerung an den ersten Adam, und zwar vor und nach dem Falle, so versetzet uns diese in den zweiten Adam, und zwar durch das Sakrament in sein Fleisch und Blut zur Herstellung der Gemeinschaft. Eine Erinnerung steht mit der andern in stetigem Zusammenhange: eine gehört wie die andere auch zur spekulativen Betrachtung.

Bis jetzt haben wir die Erinnerung hauptsächlich in ihrem Verhältnisse zur Vergangenheit und zur Gegenwart kennen

lernen: zum Schluſſe bleibt noch Eins übrig, das wir jedoch nur andeuten. Die Erinnerung iſt erſtens der Kern des Selbſtbewußtſeyns und des Bewußtſeyns, wodurch Selbſtbewußtſeyn und Bewußtſeyn zu ihrem Inhalte kommen, die Bedingung der Identität des Selbſt mit ihm ſelbſt und ſeines Verhältniſſes zum Andern; ſie iſt zweitens die Activität des Gedächtniſſes, indem ſie, was dieſes verwahrt, in mehr oder minder merklicher Kontinuität reproducirt und wieder zur Stelle bringt, hiermit die Wahrheit und das Leben der Vergangenheit; ſie iſt aber auch drittens Wurzel und Kern wirklicher Zukunft, die Bedingung und Kraft der perſönlichen Fortdauer, die Bürgſchaft ewiger Kontinuität, der Faden des lebendigen Zuſammenhangs, die Centraliſation der Dimenſionen der Zeit. Und ſo bewährt ſich die Erinnerung als Prophetin, erſt inwärts und rückwärts gewandt, und dann vorwärts als die Kraft der Zukunft.

Dem iſt weiter nachzudenken: es iſt damit ein reichhaltiges Thema der chriſtlichen Philoſophie gegeben, worauf wir, dem ſcheinbaren Gegner folgend, noch zum Abſchied aufmerkſam machen, denn die Erinnerung kann auch die altgewordene Philoſophie verjüngen. Aber wen können wir wohl in dieſer Zeit lauten Lärms und vieler Reden mit unſerer Erinnerung erreichen, daß er ſtille werde und höre? wo ſind die Jünger der Wiſſenſchaft, welche, wie weiland Menon, darnach fragen und darauf achten? Allein wenn auch für eine geraume Zeit keine philoſophiſche Schule wieder erſteht und zur Anerkennung kommt, ſo bleibt doch die Erinnerung: und wenn keine Jünglinge ſogleich herzutreten, weil der Meiſter fehlt, ſo kann ſich's doch in den Alten regen, daß ſie durch die Erinnerung wieder jung werden, als ein Adler. —

Aber die Philoſophie darf in keinem Stadium ihren hiſtoriſchen Zuſammenhang verläugnen. Daran kann uns auch das Kapitel von der Erinnerung erinnern, inſofern ſie ſich auch durch alle Zeiten als eine weſentliche Erkenntnißquelle erweiſet. Inſofern liegen auch die Keime der künftigen Philoſophie in der Vergangenheit mehr oder minder verdeckt. Zu dieſen zahlreichen

Keimen gehören namentlich auch die Erörterungen des alten Bischofs von Hippo über Gedächtniß und Erinnerung. Sie sind so merkwürdig, so lehrreich und so anziehend, daß wir sie nicht ignoriren dürfen. Augustinus hat die Lehre von Gedächtniß und Erinnerung mehr als einmal ausführlich und in redseliger Gedankenfülle behandelt, einmal in den Konfessionen (X. XI.), das anderemal in den Büchern von der Trinität (X. bis XV.). Auch er kommt bis auf ein ursprüngliches Gedächtniß zurück, aus welchem die Erinnerung als die Erkenntnißkraft fortwährend schöpft, denn aus dem Gedächtniß kommen die Gedanken. Aber Augustinus erklärt sich dieses ursprüngliche Erinnnerungsvermögen, als das Gedächtniß, welches der Mensch mit auf die Welt bringt, nicht, wie Platon, aus einer Präexistenz jeder einzelnen menschlichen Seele (de Trinit. XII, c. 15.), wornach jeder Mensch für die Person das erlebt haben müßte, was er, oft zu seiner Verwunderung, plötzlich in sich entdeckt, sondern aus einer von Gott zum Leben empfangenen Mitgift. Diese Mitgift kann wieder entweder kreatianisch, oder traducianisch erklärt werden. Und so kommt schon Augustinus zur Erklärung des Gedächtnisses nach seinem Ursprunge auf den Ursprung und Zusammenhang des Menschengeschlechts in historischer Kontinuität zurück. Was wir aus der verborgenen Schatzkammer des Gedächtnisses zur Erinnerung, zur Erkenntniß bringen, so lehrt er, das haben wir schon gehabt, das sind wir schon gewesen, denn es kommt ja aus unserm Innersten zu Tage: wir haben es alles gehabt, wo nicht jedes Individuum für sich, doch alle zumal in jenen Stammeltern, von welchen wir einerseits die Sünde, aber auch andererseits das Andenken an den Zustand vor dem Sündenfalle ererbt haben (Conf. X, 8.). — Und wie viel hat uns Augustinus noch außerdem, auch abgesehen von den kühnen Analogien, von den Vergleichungen mit dem Unvergleichlichen, welche er daran knüpft, nach allen Seiten über Gedächtniß und Erinnerung (memoria et intellectus) aus der Fülle seiner Erfahrungen mitzutheilen, und in uns selbst zu wecken! Jeder Mensch kann sich daran selbst

näher kennen lernen, indem er auf die wunderbaren Thatsachen des Gedächtnisses und der Erinnerung aufmerksam gemacht wird, welche wir täglich erleben, ohne darauf Acht zu haben. Darum ist es wirklich keine retrograde Bewegung, sondern ein Fortschritt, wenn die Jünger der künftigen Philosophie bis auf Augustinus anderthalb Jahrtausende zurückgehen, um desto gewappneter zur weiteren Entwickelung der Philosophie vorwärts zu schreiten.

Hiermit verabschiedet sich ein Alter, indem er in verjüngender **Erinnerung** zurücksieht, und nochmals der Philosophie der nächsten Vorzeit für alle ihm geleisteten Dienste schuldigen Dank abstattet.

Ueber den Begriff des unendlichen Urtheils.

Von Ch. H. Weiße.

Leibnitz, in seinem geistvollen Schreiben an Gabriel Wagner „vom Nutzen der Vernunftkunst oder Logik," nennt die Logik der alten Schule einen „Sack voll guter Erinnerungen". — Ich versuche es im gegenwärtigen Aufsatze den Beweis zu führen, daß zu diesen guten Erinnerungen auch eine Form des Urtheils gehört, von der ich mit Bedauern bemerkt habe, daß sie neuerdings von den Bearbeitern der Logik fast ohne Ausnahme verworfen wird. Ich meine das so genannte unendliche Urtheil, diese seit Aristoteles, dem sie als wichtig genug erschienen war, um gleich bei einem der allgemeinsten Sätze, die er über die Urtheilsform überhaupt ausspricht, ihr Rechnung zu tragen *), in die scholastische, und von da in die neuere Logik übergegangene Mittelform zwischen bejahenden und verneinenden Urtheilen, der dann auch von den angesehensten Meistern der neuern Philosophie, einem Leibnitz, Kant, Fichte, Hegel, besondere Aufmerksamkeit zugewandt worden ist. Sie mit

*) Ἔσται πᾶσα κατάφασις καὶ ἀπόφασις ἢ ἐξ ὀνόματος καὶ ῥήματος ἢ ἐξ ἀορίστου ὀνόματος καὶ ῥήματος. De Interpret. c. 10. Was unter ὄνομα und ῥῆμα ἀόριστον zu verstehen sey, war ebendas. c. 2. 3. gesagt worden.

Stillschweigen zu übergehen hat bis jetzt, so viel mir bekannt, noch kein Logiker gewagt, aber es ist Ton geworden, sie als ein „Kunststück der Logik, ähnlich den Zwitterformen von Pflanzen, welche die Gartenkunst bildet" *), oder gar als einen „spitzfündig erdachten Lückenbüßer" **), mit Geringschätzung zu behandeln und ihr die Berechtigung abzusprechen, als eine eigenthümliche logische Form des Urtheils, der bejahenden und der verneinenden ebenbürtig, aufgeführt zu werden. Die Beachtung, welche Kant und Hegel dieser angeblichen Afterbildung zugewandt, meint man aus der Vorliebe dieser Denker für Trichotomien erklären zu können; was Leibnitz und Fichte zu ihrem Gunsten gesagt, scheint den Neuern gar nicht bekannt zu seyn. Mit der Autorität des Aristoteles aber konnten auch Denker, die so viel auf dieselbe geben, wie Trendelenburg, um so leichter sich abfinden, als jener Alte ja in eben jenem Ausspruch, der dem unendlichen Urtheil eine so ausdrückliche Berücksichtigung zu Theil werden läßt, dasselbe offenbar unter den Gegensatz von bejahenden und verneinenden Urtheil (κατάφασις und ἀπόφασις) subsumirt, statt es als eine dritte Form neben jenen beiden anzuerkennen ***).

Wie bereits Aristoteles durch einen und denselben kurzen Ausspruch das unendliche Urtheil zu einem Problem der nachfolgenden Philosophie gemacht, und doch zugleich dasselbe aus der Reihe der logischen Formen in dem auf ihn selbst sich zurückführenden engeren Sinne, der noch jetzt von so vielen Logikern festgehalten wird, gestrichen hat: auf entsprechende Weise hat auch Kant in Bezug auf eben diese Formation des Urtheils

*) Trendelenburg, Logische Untersuchungen, II, S. 184.

**) Schopenhauer, die Welt als Wille und Vorstellung, 2te Ausg., I, S. 514.

***) Trendelenburg, Elementa logices Aristot. (ed. II.) p. 57. Es ist ein Verdienst Trendelenburgs, auf den Ursprung des Namens „unendliches Urtheil" (propositio infinita, d. h. vielmehr, unbestimmter Satz), hingewiesen zu haben. Die Neuern sprechen zum Theil so darüber, daß man meinen sollte, sie hielten Kant für den Erfinder sowohl des Namens, als auch der Sache.

ein Doppeltes gethan. Er hat ausdrücklich erklärt, daß dieselbe nur der von ihm so genannten transscendentalen Logik angehöre, für die allgemeine Logik aber kein besonderes Glied der Eintheilung ausmache (Kritik der reinen Vernunft, S. 135. der Hartensteinschen Gesammtausgabe). Dazu will es zwar nicht recht stimmen, daß er gerade von der „allgemeinen" Logik das Schema für jene Eintheilung der Urtheile entnommen hat, die, mittelst der an sie geknüpften Kategorientafel, in seiner „transscendentalen" Logik eine so bedeutende Rolle spielt. Indeß beharrt er bei dieser Unterscheidung auch in seiner Darstellung der allgemeinen Logik; er ist daselbst den neuern Logikern mit dem üblen Beispiel vorangegangen, dem unendlichen Urtheil erst eine Stelle in der Gesammteintheilung der Urtheile anzuweisen, und hinterher doch zu sagen, daß sein Begriff gar nicht in diese Wissenschaft gehöre. Uebrigens findet sich zwischen seinen Aeußerungen über den allgemein logischen Charakter dieses Urtheils auch die Abweichung, daß die Vernunftkritik dasselbe unter die Rubrik der bejahenden, die „Logik" aber, wohl nur aus Versehen, unter die Rubrik der verneinenden Urtheile stellen zu wollen scheint (Werke, Bd. I, S. 435.). Dem sey nun, wie ihm wolle: auch wir können es immerhin gelten lassen, daß für eine rein formale Logik ein genügender Grund nicht vorhanden ist, dem bejahenden und verneinenden Urtheil das unendliche als eine besondere, gleich selbstständige Form zur Seite zu stellen. Daß freilich auch die blos formale Logik dasselbe nicht mit Stillschweigen übergehen darf, daß sie seiner, wäre es auch nur mit der Absicht gedenken muß, die Verwechslung mit dem negativen, deren sich selbst Kant schuldig gemacht, zu verhüten und es unter die Rubrik des affirmativen zu stellen: dies hat schon die Wolff'sche Schule, welche man der Vorliebe für die Trichotomien nicht wird beschuldigen wollen, ganz richtig eingesehen. In dieser Schule pflegte man für das unendliche Urtheil die Definition zu geben, es sey ein Satz, der den Schein eines verneinenden hat, in der That aber ein bejahender ist, und sehr mit Recht macht Wolff darauf aufmerksam, wie aus der Nichtbeachtung

jenes irreführenden Scheines leicht eine Verwirrung in der Theorie des Schlusses hervorgehen könne *). Was er damit meint, das hatte bereits Leibnitz an dem Beispiele folgenden Schlusses verdeutlicht: Wer nicht glaubt, wird verdammt; der Jude glaubt nicht, also wird er verdammt. Wäre in diesem Schlusse der Untersatz, wie er es dem Wortlaut nach zu seyn scheint, ein verneinender, so würde nach den Regeln der Syllogistik der Schluß ungültig seyn; er ist aber formal gültig, weil jener Satz der Sache nach ein bejahender ist. — Sonach also würde für die gemeine formale Logik der Begriff des unendlichen Urtheils immer insofern ein Interesse behalten, als er die Mahnung zu einer Verständigung über die Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks der zum Prädicat geschlagenen Negation enthält, deren Vernachlässigung sich in der Lehre vom Schluß unfehlbar rächen muß. Wenigstens in dieser Beziehung jenem Begriffe Rechnung zu tragen, ist wohl das Geringste, was man von jeder Logik fordern darf, auch die noch so wenig Ansprüche auf erkenntnißtheoretischen Inhalt macht; und dennoch pflegen die Neueren bei der zum Theil ziemlich weitläufig gerathenen Kritik, durch welche sie diese Urtheilsform beseitigen wollen, selbst dies zu unterlassen. — Ich möchte aber allerdings noch weiter gehen, und die Frage aufwerfen, ob nicht diese factisch sich herausstellende Unentbehrlichkeit einer Formation, die man doch nicht ohne Unbequemlichkeit unter den sonstigen Schematismus der formalen Logik unterzubringen weiß, ein Wink seyn sollte, für diese angebliche Wissenschaft auf die Selbstständigkeit zu verzichten, welche noch immer von ihren meisten Bearbeitern für sie in Anspruch genommen wird, und endlich einzugestehen, daß die wissenschaftliche Bedeutung der Logik durchaus an ihrer organischen Einheit — nicht, wie Hegel wollte, mit der Metaphysik, wohl

*) Philosophia rationalis s. Logica, p. 224. — Dem Aristoteles war die Schwierigkeit nicht entgangen, welche aus der Unsicherheit über das Verhältniß der Verneinung zu den verschiedenen Theilen des Urtheils für die Syllogistik hervorgeht, aber er hatte es unterlassen, sie einfach durch Unterscheidung des unendlichen Urtheils von dem negativen zu lösen.

aber mit der Erkenntnißlehre hängt, auf die man dann auch ihren Namen zu übertragen kein Bedenken tragen wird.

Entsprechend jener Bezeichnung des Aristoteles, welche den Charakter des ἀόριστον, der Unendlichkeit oder vielmehr Unbestimmtheit, nicht dem Satze als solchem oder dem Urtheil, welches durch den Satz ausgedrückt wird, sondern dem Worte beilegt, welches den Begriff ausdrückt, der als Subject oder als Prädicat eines Urtheils dienen kann und demselben den Schein giebt, ein negatives zu seyn, hat die alte, streng an Aristoteles sich anschließende Logik als das eigentliche Merkmal der unendlichen Urtheile stets dieses betrachtet, entweder zum Subject oder zum Prädicat einen negativen Begriff zu haben. Den Begriff des unendlichen Urtheils auf Urtheile mit negativem Prädicatbegriffe zu beschränken, wie die Definitionen einiger Neueren es thun, dazu ist auf diesem Standpunkt kein Grund vorhanden; im Sinne der ältern Logik würde in dem vorhin beispielsweise aus Leibnitz angeführten Schlusse der Obersatz nicht minder wie der Untersatz als ein unendliches Urtheil gegolten haben. Dagegen beruht, zufolge dieser Fassung, dieser Begriff offenbar auf der Voraussetzung, daß in dem negativen Urtheil die Negation zur Copula gehöre. Man hat Letzteres hier und da in Abrede stellen wollen. Es hat Philosophen gegeben, und es giebt deren auch noch jetzt, welche einfach aus dem Begriff der Copula, durch die ja eine Verbindung zwischen Subject und Prädicat gesetzt werden solle, die Unmöglichkeit einer negativen Copula folgern zu müssen meinten. Um den Schwierigkeiten zu begegnen, welche sich aus der Uebertragung der Negation in den Prädicatbegriff ergeben, haben neuerdings, auf Herbarts Vorgang, Einige dem negativen Urtheil dadurch den Charakter eines positiven zu geben versucht, daß sie es als ein zweites Urtheil über ein vorangehendes affirmatives darstellten, welches dadurch für falsch erklärt werde *). Ich erkenne, wie man aus

*) So namentlich Lotze, Logik S. 92., dem auch Ulrici beistimmt, System der Logik S. 515 f., jedoch mit einer Einschränkung, bezüglich auf Urtheile, die er für unvollständige erklärt.

dem Nachfolgenden erſehen wird, das Richtige vollkommen an, welches in der Bemerkung liegt, daß jedes negative Urtheil auf der Vorausſetzung eines vorangehenden poſitiven beruht, und wünſchte nur, daß eben jene neueren Logiker, denen wir dieſelbe verdanken, der Spur einer genetiſchen Betrachtung der Urtheilsformen weiter nachgegangen wären, auf welche dieſe Bemerkung ſie hätte leiten können. Allein ich kann nicht finden, daß für das Verſtändniß der Negation etwas gewonnen wird, wenn man den urſprünglichen Sitz derſelben aus der Copula in das Prädicat, aus dem Urtheil in den Begriff verlegt. Dies nämlich thut offenbar Lotze, wenn er alle negativen Urtheile auf das einem poſitiven Urtheile hinzugefügte: „dies Urtheil iſt falſch," zurückführen will. Unvermerkt begegnet es ihm hiebei, das unendliche Urtheil, welches er ganz beſeitigt wiſſen will, gerade zur Urgeſtalt des negativen Urtheils zu erheben. Denn offenbar iſt das „falſch" in jener angeblichen Wurzel aller negativen Urtheile, da es ſo viel bedeutet als: nicht wahr, ein ὄνομα ἀόριστον ganz im Sinne des Ariſtoteles, das Urtheil alſo, welches Lotze zum Quell aller negativen macht, ein unendliches; und das unendliche Urtheil träte hiermit in die Bedeutung eines primitiven ein, welche er dem negativen abſpricht *). Ich weiß nicht, ob man mir von jener Seite die Richtigkeit dieſes Schluſſes zugeben wird; geſetzt aber, man verſtünde ſich dazu, ſo würde ich mich doch damit noch nicht begnügen können. Denn nicht dadurch wird die wahre erkenntnißtheoretiſche Bedeutung des unendlichen Urtheils erkannt, daß man es in die Stellung einſchiebt, die bisher von den Logikern dem negativen Urtheil zuerkannt worden iſt. Vielmehr, wie das negative Urtheil auf der Vorausſetzung des poſitiven, ſo beruht das unendliche auf

*) Mit Recht führt ſchon Leibnitz in umgekehrter Weiſe, wie nach Obigem Herbart und Lotze, die Möglichkeit negativer Begriffe auf die logiſche Realität des negativen Urtheils zurück. Je ne vois pas pourquoi, on ne pourrait dire qu' il y a des Idées privatives, comme il y a des vérités négatives, car l'acte de nier est positif. Nouveaux essais etc. p. 297. ed. Erdmann.

der Voraussetzung des negativen, und keine dieser Formen kann in ihrer wahren Bedeutung erkannt werden, wenn sie aus der Stelle gerückt wird, welche durch die Art und Weise, wie sie auf der Voraussetzung anderer beruht oder ihrerseits andern zur Voraussetzung dient, ihr angewiesen ist.

Daß die ursprünglichste Erscheinung der Negation im denkenden Verstand der Thätigkeit dieses Verstandes angehört; daß sie nur von dieser Thätigkeit in das Product derselben übergeht, und daß demzufolge auch ihrem Ausdruck in demjenigen Theile des Urtheils, welcher die Thätigkeit als solche bezeichnet, die Priorität der logischen, oder wenn man will, der psychologischen Entstehung zuzuerkennen ist vor ihrem Ausdruck in den Begriffen, aus denen das Subject und das Prädicat der Urtheile gebildet wird: dies wird Keiner bezweifeln, der über das Wesen des Begriffs (ich verstehe unter Begriff hier, was als Subject oder Prädicat eines Urtheils von objectivem gegenständlichem Gehalt dienen kann) und seinen Unterschied von der blos sinnlichen Vorstellung eine klare Einsicht hat *). Auch Lotze würde diese Wahrheit nicht verkannt haben, wäre er nicht, durch Herbart verleitet, der Grundeinsicht für einen Augenblick untreu geworden, deren geistvolle Durchführung in andern Partien, seiner Schrift über Logik unter den neueren Bearbeitungen dieser Wisschaft einen entschiedenen Werth giebt. Das Element der Vernunftallgemeinheit nämlich, welches überall den Begriff, auch wenn er einen ganz particulären oder singulären Inhalt hat, doch durch die Fassung solches Inhalts von der blos sinnlichen Anschauung und Vorstellung unterscheidet, kann, da es nie ein Gegebenes in demselben Sinne, wie der sinnliche Inhalt, ist, nur durch eine ausdrückliche Thätigkeit in diesen Inhalt hineinge-

*) Es wird wohl keiner Entschuldigung bedürfen, wenn ich hinsichtlich des Gebrauchs der Worte Vorstellung und Begriff nicht in die unnatürlich gesteigerte Bedeutung eingehe, welche Hegel namentlich dem letztern Worte beigelegt hat, sondern mich dem gewöhnlichen Sprachgebrauch näher halte und denselben nur in der Weise, wie er es allerdings bedarf, schärfer zu bestimmen suche.

legt werden. In dieser Thätigkeit liegt aber stets die Verneinung dicht neben der Bejahung. Sie ist eine unterscheidende eben so, wie sie eine verbindende und vereinigende ist, und den zwei Seiten des Grundgesetzes aller Verstandesthätigkeit, den Principien der Identität und des Widerspruchs, entspricht die positive und die negative Copula, durch die sonach allerdings, was man auch dagegen einwenden möge, ein Grundgegensatz in der Urtheilsform begründet wird. Es ist nur ein Streich, welchen das, freilich nicht eben glücklich gewählte, Wort Copula jenen Logikern gespielt hat, die in jedem Urtheil durchaus nur eine Verbindung oder Vereinigung sehen wollen. Denn es ist nicht abzusehen, weshalb die reine Unterscheidung oder Trennung nicht eben so wohl ein Urtheil abgeben soll, da sie offenbar eben so wohl ein Werk des Verstandes ist, wie jene. Mit Recht hat Trendelenburg (Logische Untersuchungen II, S. 184.) auf die urdeutsche Zusammenschmelzung der Negation mit dem Hülfszeitwort hingewiesen (von der sich noch jetzt der eigenthümliche Ausdruck der Verneinung in der französischen Sprache herschreibt), um zu zeigen, wie auch der Instinct der Sprachbildung das Zusammengehören der Negation mit der Copula herausgefühlt hat. — Auch diese Einsicht jedoch würde für die gründlichere Erkenntniß der Natur des unendlichen Urtheils fruchtlos bleiben, wenn wir unterlassen wollten, auf einen Umstand noch ausdrücklich hinzuweisen, der zwar im Vorhergehenden schon als selbstverständlich vorausgesetzt ward. Nämlich darauf, daß der Gegensatz der positiven und der negativen Copula auch schon auf die Urtheile Anwendung leidet, durch welche die ersten, einfachsten, noch ganz sinnlichen Begriffe gebildet werden. Solche Urtheile überhaupt Urtheile zu nennen und als Urtheile zu behandeln, dazu wollen sich zwar keineswegs alle Logiker verstehen. Noch neuerlich hat Ulrici, von der Forderung eines feststehenden Unterschieds zwischen Begriffsbildung und Urtheilsbildung ausgehend, den Begriff der letzteren in einer Weise eng umgränzt, bei welcher sich die Ausschließung jener ersten elementarischen Urtheilsthätigkeit von selbst verstehen würde. Ich ver-

kenne nicht, daß der gewöhnliche Wortgebrauch solch engere Umgränzung zu empfehlen scheint; übrigens kann ich hier nicht, ohne mich zu weit von meinen Hauptziel zu entfernen, auf eine nähere Erörterung dieses Gegenstandes eingehen. Daher nur so viel: ich nehme, ohne über die Angemessenheit des Wortes zu streiten, Urtheil in der weiteren Bedeutung, wie es der Sache nach schon Kant (so vielfach bei ihm auch die alte Wolffische Lehre von den tres mentis operationes: Begriff, Urtheil und Schluß, noch hindurchklingt), ausdrücklicher aber Schleiermacher, und nach ihm Ritter, Gruppe, Trendelenburg und Andere gethan haben, so daß alle Thätigkeit des Verstandes sogleich mit dem Urtheil anhebt, und das Urtheil nicht dem Begriffe nachfolgt, sondern als die Thätigkeit, aus welcher der Begriff entsteht, demselben vorangeht, wiewohl es nach der andern Seite auch über den Begriff hinausgeht und aus vorhandenen Begriffen eine Erkenntniß bildet. Ich nenne es ein Urtheil, wenn das Kind beim Erlernen der Sprache seine Anschauung eines sinnlichen Gegenstandes zu einem, seinem Inhalt nach noch ganz sinnlichen, aber doch durch seine feste Bestimmtheit, seine Gleichheit mit sich selbst, von der Vorstellung, die nicht Begriff ist, unterschiedenen Begriffe fixirt, und diesen Begriff an das Zeichen eines Wortes festknüpft. Ich nenne nicht minder auch dies ein Urtheil, wenn das Kind diese einfachen sinnlichen Begriffe unter einander vergleicht, und von einem Gegenstande sagt, daß er nicht jener andere ist, der, um solchergestalt mit dem ersteren verglichen zu werden, schon als Begriff in der Seele des Kindes gegenwärtig seyn muß. In solchen Fällen ist das Subject des Urtheils noch kein Begriff, es wird daher dasselbe auch nicht durch ein nomen appellativum, sondern durch ein unbestimmtes Fürwort ausgedrückt (das ist ein Baum; das ist nicht die Mutter; oder auch: es blitzt, es schneit u. s. w.). Auch haben solche Urtheile noch keine eigentlich gegenständliche Bedeutung; es sind, was Kant Urtheile der Wahrnehmung nennt, im Gegensatze von Urtheilen der Erfahrung; der Prädicatbegriff, der allein noch als Begriff gelten

kann, ist nur erst eine fixirte Anschauung oder Vorstellung, noch nicht der von dem Subject abgelöste Gedanke eines Gegenstandes. Gerade bei derartigen Urtheilen aber hat der Gegensatz des Positiven und des Negativen eine wirklich qualitative Bedeutung; das negative Urtheil erscheint hier als eine höhere Stufe, als eine Steigerung und weitere Fortbildung des positiven, was bei höherstehenden Urtheilen, bei Urtheilen von wirklich gegenständlicher Bedeutung nicht der Fall ist. Soll daher jene nach Hegel von mehreren Neueren (Braniß, Fichte d. j. u. A.) angenommene Stufenfolge der Urtheilsbildung, nach welcher der Gegensatz des Positiven und des Negativen als Gegensatz der „Qualität" des Urtheils sogleich den Anfang bildet, einen richtigen Sinn geben: so kann unter dem von Hegel — bei welchem freilich hier, wie in dieser ganzen Lehre, in Folge der Vermengung des logischen Standpunkts mit dem metaphysischen, eine arge Verwirrung herrscht — sogenannten „Urtheil des Daseyns" eben nur die hier bezeichnete, dem ersten Anfang der Verstandesthätigkeit angehörende, dann aber auch im reifen Verstand in Bezug auf jeden gegebenen sinnlichen Inhalt unabläßig sich wiederholende Urtheilsthätigkeit gemeint seyn. Gerade aber in diesen Anfang, in diese elementarische Thätigkeit des nur noch mit ganz sinnlichen Elementen beschäftigten Verstandes müssen wir uns versetzen, wenn wir die wahre Bedeutung des unendlichen Urtheils, die bis jetzt noch allen Logikern entgangen ist, wie viel sie auch daran herumgetastet haben, erkennen wollen.

Ich werfe nämlich, — um jetzt näher zu dieser Erkenntniß hinzuführen, — ich werfe die Frage auf: was muß geschehen, wenn aus diesen ersten Urtheilen des kindlichen Verstandes, die aus einem in sinnlicher Empfindung, Anschauung und Vorstellung gegebenen Inhalte durch Fixirung und Vergleichung seiner Bestandtheile die ersten, rein formalen Begriffe hervorbilden, Urtheile von gegenständlichem Inhalt werden sollen? Urtheile, wie sie der reifere Verstand in Bezug auf Subjecte bildet, welche schon, als Begriffe, eine bestimmte Gestalt in der Seele gewonnen haben, zu einer festen Gegenständlichkeit geworden

ſein müſſen, wenn ſie in der hier geforderten Weiſe als Träger von Prädicaten ſollen dienen können, deren Bedeutung, eben durch die Beziehung auf ſie, die jetzt erſt durch eine Copula von wirklich objectivem Gehalt ſich ausdrückt, gleichfalls von der dort überall noch unbewußt vorausgeſetzten Beziehung auf den Sinn, der ſie anſchaut, auf die Einbildungskraft, die ſie vorſtellt, losgelöſt, und zu objectivem Gehalt erhoben wird? Was muß geſchehen — um noch einmal auf jene, von Kant (Prolegomena zu jeder künftigen Metaphyſik. W. III, S. 215—219.) ganz richtig gedachte, wiewohl nicht durchgehends mit Beiſpielen, die für unſern Zweck brauchbar ſind, belegte Unterſcheidung hinzuweiſen, — wenn aus Wahrnehmungsurtheilen Erfahrungsurtheile werden ſollen? So richtig die Antwort iſt, welche Kant auf dieſe Frage gegeben hat, ſo iſt doch in ihr ein Moment übergangen, welches man nothwendig hinzudenken muß, um auch das Wahre in der von Kant gegebenen Antwort vollſtändig würdigen zu können. Es liegt nämlich zwiſchen dem Wahrnehmungs- und dem Erfahrungsurtheile, ſofern wir das erſtere hier nur auf jene Thätigkeit des kindlichen Verſtandes beziehen, und nicht, wie Kant allerdings dies thut, auch die auf blos ſubjective Zuſtände bezüglichen Urtheile des reifen Verſtandes darunter begreifen, die ja gleichfalls, wie man nicht ohne Grund gegen Kant bemerkt hat, einen objectiven Gehalt haben, gleichfalls den Charakter ächter Erfahrungsurtheile tragen können, — es liegt zwiſchen beiden offenbar eine Urtheilsthätigkeit eigenthümlicher Art in der Mitte, eine ſolche, wodurch der Inhalt, welcher der urtheilenden Seele nur als Inhalt ihrer Empfindung, ihrer Anſchauung oder Vorſtellung gegeben iſt, von dieſer Empfindung, dieſer Anſchauung und Vorſtellung abgelöſt, und als ein ſelbſtſtändig Seyendes, als ein Object geſetzt wird. Man wird wohl nichts dagegen einzuwenden haben, wenn ich mich für dieſe Selbſtſtändigkeit, für dieſe Objectivität, die in den Urtheilen, welche ich meine, dem ſinnlich gegebenen Inhalt als Prädicat zuertheilt wird, ein für allemal des der Fichte'ſchen Wiſſenſchafts-

lehre entlehnten Ausdrucks Nicht-Ich bediene. Ich meine damit, wie man leicht bemerken wird, und wie es auch der Sinn jener Philosophie, welcher der Ausdruck entnommen ist, so mit sich bringt, nicht etwa den Gegensatz gegen das empirische Ich des Urtheilenden, so wie dieses selbst den Gegenstand einer Anschauung, einer Vorstellung und eines noch ganz sinnlich gefaßten Begriffes bilden kann. Dieses Ich kommt, nebst dem, was ihm als Gegensatz dient, auch schon in den einfachsten Wahrnehmungsurtheilen vor; das Kind, ehe es noch zu der Stufe der Verstandesthätigkeit, von der ich hier spreche, herangereift ist, lernt schon den Begriff seiner selbst ganz in derselben rein formalen oder sinnlichen Weise fassen, wie den Begriff anderer Sinnengegenstände; es lernt diesen Begriff in eine Reihe mit diesen andern Gegenständen setzen, und von sich, wie von diesen andern, in der dritten Person sprechen. Auf der andern Seite behandelt, wie schon vorhin erwähnt, der reifs Verstand dieses empirische Ich sammt seinen Eigenschaften, Zuständen und Thätigkeiten ganz eben so objectiv, wie andere Gegenstände, macht es eben so zum Subject wirklicher, objectiv gültiger Erfahrungsurtheile, wie diese letzteren. Nicht also dies ist gemeint unter jenem Nicht-ich, dem allgemeinen Prädicat der Urtheile, von dem ich behaupte, daß ohne sie der Uebergang von dem Wahrnehmungs- zum Erfahrungsurtheil nicht würde gemacht werden können. Vielmehr, was gemeint wird, das ist, um es kurz zu sagen, der Unterschied des Gegenstandes einer Anschauung von der Anschauung als solcher, des Gegenstandes einer Vorstellung oder eines Gedankens von der Vorstellung als solcher, von dem Gedanken als solchem. Es ist klar, daß dieser Unterschied, wenn er zuerst in das Bewußtseyn tritt (das heißt, wenn wir genauer sprechen wollen, wenn durch ihn zuerst ein Bewußtseyn entsteht, denn ohne ihn existirt noch kein Bewußtseyn, er selbst ist, wenn man will, das Bewußtseyn), nur in Gestalt eines Urtheils auftreten kann, welches in so fern den Charakter eines negativen zu tragen scheint, als darin eine Verneinung der in den blos sinnlichen Urtheilen vorausgesetzten

Einerleiheit des Gegenstandes einer Vorstellung mit der Vorstellung als solcher enthalten ist. Aber es ist eben so klar, daß der wahre Charakter dieses Urtheils so sehr, als es nur irgend der eines Urtheils seyn kann, ein positiver ist. Denn was giebt es denn Positiveres, als die Bejahung eines Gehalts, die Erhebung des Gedankens zu einem Seyn, das von der Subjectivität der Empfindungen und Vorstellungen, durch die ich es gewahr werde, unabhängig ist? Das Urtheil also, wodurch dieses Seyn, das wir als Nicht-Ich ausgedrückt haben, gesetzt wird, ist ein affirmatives, obgleich der Begriff des Seyns selbst noch ein völlig leerer, nur durch den Gegensatz gegen die Ichheit, das heißt gegen die Subjectivität der sinnlichen Affection bezeichneter, kurz ein ὄνομα ἀόριστον in jenem Sinne des Aristoteles, welcher dem Begriffe des unendlichen Urtheils geschichtlich zum Grunde liegt, ist. Und somit wäre es denn erwiesen, daß das unendliche Urtheil, wie man es auch vom Standpunkt einer blos formalen Logik anzusehen für gut befinden möge, jedenfalls eine nothwendige Staffel in jener Scala von Urtheilsformen bildet, auf welcher die transscendentale oder speculative Logik denjenigen hinanführen muß, der zum Ziele dieser Wissenschaft, dem wahrhaften Begriffe der Erkenntniß, gelangen will.

Es wird wohl kaum noch einer besondern Erinnerung bedürfen, daß die Bedeutung dieser Uebergangsstufe, welche, wie hier gezeigt, durch unendliche Urtheile gebildet wird, ja daß mit ihr die Bedeutung der gesammten Stufenleiter, von welcher diese Stufe nur eine Sproße ist, sehr einseitig gefaßt werden würde, wenn wir derartige Urtheile, durch welche der Gedanke des Nicht-ich, des objectiven Daseyns, von der Subjectivität der sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen abgelöst wird, nur als ein einmal Geschehendes in der Seele, in der Periode des ersten Erwachens der bewußten Verstandesthätigkeit, ansehen wollten. Vielmehr, was ich oben von den Wahrnehmungsurtheilen überhaupt bemerkte, das gilt auch von diesen Urtheilen, durch welche die Sphäre des Wahrnehmungsurtheils abgeschlossen und vollendet wird. Sie wiederholen sich zugleich mit den

ihnen vorangehenden blos formalen Urtheilen alltäglich, allstündlich, allaugenblicklich in dem Bewußtsein jedes Sterblichen. So oft wir um uns, so oft wir in uns blicken, verwandeln wir auf der Stelle das außer uns oder in uns Wahrgenommene durch solche Urtheile in Begriffe von Gegenständen außer uns oder Gegenständen in uns. Die unendlichen Urtheile, durch die wir uns unaufhörlich über die Außenwelt, die uns in jedem Augenblicke unsers Daseyns umgiebt, und über die Welt, die sich in unserm Innern abwechselnd offenbart und verbirgt, orientiren, sie bilden', zugleich mit den einfach positiven und einfach negativen Wahrnehmungsurtheilen, durch die wir schon zuvor den Inhalt der Anschauungen und Vorstellungen zum Behufe gegenständlichen Fassung fixirt und von sich selbst unterschieden haben, so zu sagen eine erste oder unterste Schicht unsers Bewußtseyns, welche nicht fehlen darf, damit sich über ihr die eigentlichen Erfahrungsurtheile ablagern können, an denen wir gemeinhin erst die Thätigkeit unsers Verstandes gewahr werden. Von der gemeinen Logik pflegt jene unterste Schicht des Bewußtseyns gar nicht beachtet zu werden, wie ja überhaupt dieselbe sich gar nicht die Aufgabe stellt, das Bewußtseyn zu erklären. Es wäre gegen solche Selbstbeschränkung an und für sich nichts einzuwenden, wenn nur nicht bei dem Anspruch, den jene Logik demungeachtet macht, die Lehre vom Urtheil erschöpfend darzustellen, ein falsches Licht auf die Bedeutung der Urtheilsformen geworfen, und die Unterscheidung derselben gerade in jener Region, wo sie von dem entschiedensten Interesse, von der eingreifendsten erkenntnißtheoretischen Wichtigkeit ist, verkannt würde. Ob man in den oberen Schichten der eigentlichen Erfahrungsurtheile neben dem positiven und negativen noch ein unendliches Urtheil unterscheiden will, das ist, abgesehen von der oben erwähnten Schwierigkeit, welche durch seine Vernachlässigung der Syllogistik bereitet wird, ziemlich gleichgültig. Dagegen ist eine ausdrückliche Verständigung über den Antheil, welchen die Form des unendlichen Urtheils sowohl am ersten Entstehen, als auch an der fortwährenden Unterhaltung und im-

mer erneuten Feststellung des gegenständlichen Bewußtseyns hat, in mehr als einer Beziehung von der eingreifendsten Wichtigkeit für die gesammte Psychologie und Erkenntnißlehre, ja für die allgemeinsten Grund- und Lebensfragen der Philosophie überhaupt. Sie ist es erstens, weil durch sie ein helles Licht auf das noch immer von Philosophen der verschiedensten Schulen und Richtungen so sehr verkannte Wesen des Bewußtseyns fällt. Daß das Bewußtseyn nicht ein ruhendes Seyn oder eine Zuständlichkeit, sondern durch und durch Thätigkeit ist, Thätigkeit des Verstandes, der mit der Verarbeitung eines von der Sinnlichkeit ihm dargebotenen Inhalts der Empfindung, der Anschauung und Vorstellung beschäftigt ist: das wird uns, wie viel auch zum Behuf dieser Erkenntniß schon von Kant, Fichte und ihren Nachfolgern gethan ist, doch erst dann zur rechten Klarheit kommen, wenn wir in der, hier freilich nur flüchtig angedeuteten, nicht näher ausgeführten Weise zwischen den verschiedenen Thätigkeiten oder Thätigkeitsstufen, aus denen sich das Bewußtseyn zusammensetzt, unterscheiden lernen. Sodann aber bethätigt sich die Wichtigkeit jener Verständigung ganz besonders auch zweitens durch die Förderung, die sie, bei richtiger Behandlung, der Fassung und Lösung eines alten Grundproblemes der philosophischen Speculation zu bringen nicht verfehlen wird. Es ist Grund da zu der Aussicht, daß wir durch sie dieses Problem von einer ganz neuen Seite mit günstiger Hoffnung auf guten Erfolg anzugreifen uns werden in Stand gesetzt finden.

Wer nämlich, der auf dem hier von uns gezeigten Wege zu der Einsicht gelangt, daß es ein Act der Urtheilsthätigkeit ist, wodurch der Verstand alles sinnlich Gegebene von der Sinnesthätigkeit oder sinnlichen Zuständlichkeit, in der es ihm gegeben ist, ablöst und in den Begriff eines Gegenstandes verwandelt, — welcher so in diesen Zusammenhang Eingeführte wird hier nicht die weitere Frage aufwerfen: was es denn ist, das den Verstand zu solchem Thun ermächtigt? Allerdings ist dies eine Frage, die in einer oder der andern Gestalt, in einem oder

unsterblich, als ein verneinendes Urtheil betrachtet, dient, so bemerkt Kant, nur, einen Irrthum abzuhalten. Wird dagegen die Negation zum Prädicate geschlagen und die Seele als nichtsterblich oder unsterblich bezeichnet, so ist dieser Satz ein bejahender dadurch, daß er die Seele *in den unbeschränkten Umfang der nicht sterbenden Wesen setzt*. Die Seele sey, so sagt dann der Satz, *eines der unendlichen Menge von Dingen, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgesammt wegnehme*. Als den Inhalt des Prädicats in einem solchen Urtheile betrachtet also Kant, wie aus dem Angeführten erhellt, das, was er in dem Nächstfolgenden die *unendliche Sphäre alles Möglichen* nennt. Der Satz behält das Ansehen eines verneinenden, wiefern durch ihn diese Sphäre in so weit beschränkt wird, daß das Sterbliche davon abgetrennt wird, aber er ist ein bejahender, weil das Subject, die Seele, in den übrig bleibenden, noch immer unendlichen Umfang des Raumes dieser Sphäre gesetzt wird. Die *Unendlichkeit* dieses Raumes scheint Kant in dem scholastischen Ausdruck propositio infinita gemeint zu glauben, da ihm wohl der Aristotelische Ursprung dieses Namens unbemerkt geblieben war. So viel ich jedoch habe finden können, ist Er es, der zuerst die obige Bemerkung gemacht hat. Leibnitz, obgleich er sich des Begriffs einer „privativen Idee", einer „negativen Wahrheit" gegen Locke annimmt und denselben ausdrücklich auf die positive Natur des Actes der Verneinung begründet, ist doch auf eine Erklärung über das Moment, welches dem Negativen diese positive Bedeutung giebt, nicht näher eingegangen. Um so auffallender ist es, daß Kant, als er diese Eigenschaft im unendlichen Urtheil entdeckte, an die Stelle der sinnlich begränzten Prädicate, an welche die Verstandesthätigkeit im positiven und im negativen Urtheil gebunden ist, das Bewußtseyn einer *unbegränzten Sphäre der Möglichkeit von Prädicaten für irgend ein gegebenes Subject* zu eröffnen, nicht auf den Gedanken kam, die Frage aufzuwerfen: woher denn dem Verstande diese Vorstellung einer

unbegränzten Möglichkeit von Prädicaten komme, oder was ihn in Stand setze und berechtige, diese Vorstellung an die Stelle zu setzen, die sonst in seiner logischen Thätigkeit durch bestimmte, sinnlich oder in welcher Weise sonst begränzte Prädicate eingenommen wird? Daß er in der Meinung gestanden habe, diese Frage durch die unter die „Kategorien der Modalität" aufgenommene Kategorie der Möglichkeit beantwortet zu haben, dies läßt sich um so weniger annehmen, als er ja über die Modalität der Urtheile ausdrücklich die Ansicht ausspricht, daß sie „nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt," sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Urtheil überhaupt angeht (Kritik der reinen Vernunft, S. 107.). Es bleibt also nichts übrig, als einzugestehen, daß hier dem großen Denker dasselbe begegnet ist, was in so vielen ähnlichen Fällen gar manchen andern Philosophen gleichfalls, nämlich gerade über den Begriff unbedacht hinweggeschlüpft zu seyn und ihn in den philosophischen Zusammenhang so zu sagen nur eingeschmuggelt zu haben, dem vor allen andern die sorgfältigste Beachtung und die fleißigste Ausführung gebührt hätte. Es liegt freilich unserer alltäglichen, außerwissenschaftlichen Denkgewohnheit nur allzunahe, den Begriff des Möglichen, wo er sich uns in irgend einem Denkzusammenhange darbietet, als etwas Selbstverständliches zur Seite liegen zu lassen, und seinem Ursprunge eben so wenig nachzufragen, wie den Gränzen seiner Berechtigung. Aber sind wir denn nicht durch Beispiele, welche uns die Speculation der gediegensten Geister so zu sagen auf allen Blättern bietet, genugsam darüber belehrt, daß gerade das für den gemeinen Verstand Selbstverständliche in gar manchen Fällen dem philosophischen zum eigensten Gegenstande seiner Probleme und seiner wissenschaftlichen Behandlung wird, und daß der philosophische Verstand gerade da die tiefsten Räthsel, die schwierigsten Aufgaben der Forschung findet, wo den gemeinen Verstand Alles plan und eben dünkt? So nun, meine ich, verhält es sich auch in diesem Falle. Die unendliche Sphäre des Möglichen, die sich, wie Kant gefunden hat, dem Verstande, der mit Ver-

arbeitung eines sinnlich gegebenen Inhalts beschäftigt ist, zuerst im unendlichen Urtheil aufthut, sie ist gerade das, worin Kant, wenn er seinen Fund zu benützen verstanden hätte, erst den wahren Schlüssel zu seiner Kategorienlehre, zu seiner ganzen „transscendentalen Logik" gefunden haben würde.

Um es nämlich kurz zu sagen: eben dieses Bewußtseyn einer unendlichen Möglichkeit von Daseynsbestimmungen, welches sich dem Verstande unvermerkt und ungesucht gleich bei seiner ersten, elementarischen Thätigkeit aufdrängt, ist es, was ich vorhin meinte, wenn ich bei Kant und bei allen Philosophen überhaupt die deutliche Erkenntniß der Gestalt vermißte, in welcher jenes Prius des gegenständlichen Denkens, auf dessen Anerkennung alle wirklich speculativen Philosophen mit so entschiedenem Rechte dringen, dem Verstande gegenwärtig ist schon beim ersten Setzen eines gegenständlichen Daseyns überhaupt, schon bei den ersten Acten der Abtrennung dieses gegenständlichen Daseyns von der subjectiven Zuständlichkeit, in welcher dasselbe ihm erscheint. Dies eben ist das tief Bedeutsame in der von ihrem Urheber so stiefväterlich behandelten Entdeckung Kants, daß in ihr, freilich noch verhüllt, die Erkenntniß ruht, wie, gleichzeitig mit der Unterscheidung von Ich und Nicht-ich, mit dem ersten Bewußtseyn der Gegenständlichkeit, dem Verstande das Bewußtseyn einer unendlichen Möglichkeit von Bestimmungen des Nicht-ich aufgeht, — ein Begriff, der ihm nicht von Außen kommen kann, sondern der in seinem Innern, im Innern der Vernunft, aus welcher der Verstand den Inhalt entnimmt, den keine Erfahrung ihm gewähren kann, sich verborgen hat. Was kann klarer seyn, — für denjenigen wenigstens, dem überhaupt der Einblick in diese Regionen aufgegangen ist, die nur dem speculativen Philosophen zugänglich sind, — als daß von diesen zwei, gleichzeitig in das Bewußtseyn eintretenden Momenten das erste durch das zweite bedingt ist? Was ist es denn, das den Verstand von dem Gebundenseyn an die Subjectivität des sinnlichen Ich, an die sinnliche Zuständlichkeit in Empfindung, Anschauung und Vorstellung befreit, wenn nicht der Ver-

munstinstinct, der im Acte dieser Befreiung selbst in ihm das Bewußtseyn von der Möglichkeit eines Seyns außer dieser Subjectivität und Zuständlichkeit erzeugt? Müssen wir es nicht für den entschiedensten Widersinn, für das ärgste Hysteron-Proteron erklären, wenn so Viele, die sich für Philosophen ausgeben, uns überreden wollen, den Begriff der Möglichkeit überhaupt als einen nur aus subjectiver Reflexion über eine gegebene Gegenständlichkeit entstandenen anzusehen, ohne daran zu denken, daß alles Gegebene uns nur in Gestalt von Affectionen unsers Ich gegeben ist, aus denen heraus der Verstand den Weg zum Nicht-ich nun und nimmer würde finden können, wenn ihm dieser Weg nicht durch ein Bewußtseyn gewiesen wäre, welches ihm, vor allem Begriffe eines wirklichen Nicht-ich, eines wirklichen Gegenstandes, den er sich aus dem subjectiv gegebenen Materiale selbst erschaffen muß, den Begriff eines mög-lichen Nicht-ich vorhält?

Die wichtige Belehrung, die in dem richtig aufgefaßten Begriffe des unendlichen Urtheils über das Verhältniß des Verstandes zu dem ihm innewohnenden und seiner Thätigkeit vorausgehenden Vernunftprius liegt, läßt sich nach Obigem in folgende Betrachtung zusammenfassen. Das Prius, der reine Vernunftinhalt, der allem gegenständlichen Denken vorangeht und dasselbe bedingt, kann dem Verstande zuerst nur in negativer Gestalt entgegentreten oder zum Bewußtseyn kommen. Denn der Verstand ist, zufolge seiner Verbindung mit der Sinnlichkeit, überall zunächst auf den Inhalt der sinnlichen Empfindung, Anschauung und Vorstellung angewiesen; ihn hat er durch seine Urtheile zu Begriffen zu verarbeiten, erst zu blos formalen, dann zu gegenständlichen. Die blos formale Bearbeitung schließt noch kein ausdrückliches Bewußtseyn über dasjenige, was der Verstand als Voraussetzung zu dieser empirischen Thätigkeit mitbringt, in sich, wohl aber die gegenständliche. Denn die Vorstellung der Gegenständlichkeit als solcher ist nicht ein in jener subjectiven Zuständlichkeit unmittelbar Gegebenes; sie ist ein aus dieser Zuständlichkeit unter Zuziehung jenes Prius durch den

Verstand Erschlossenes. Um daher in gegenständlichen Begriffen denken, um aus solchen Begriffen sich eine Erkenntniß, eine Erfahrung bilden zu können, muß der Verstand zuvor das Prius, ohne das es für ihn keinen Begriff eines wirklichen Gegenstandes giebt, in seine Gewalt bekommen, das heißt er muß es zu einem Inhalt seines Bewußtseyns gemacht haben, in einer Gestalt, die es ihm stets gegenwärtig seyn läßt, so oft er seiner bedarf zum Behufe der Bildung von Begriffen wirklicher Gegenstände. Diese Gestalt ist nun eben die, von Kant so ganz beiläufig, als hätte es mit ihr gar nichts auf sich, als sey für sie gar keine eigenthümliche Bedeutung in Anspruch zu nehmen, eingeführte unendliche Sphäre der Möglichkeit denkbarer Prädicate zu gegebenen Subjecten. Um die inhaltschwere Bedeutung des Besitzes, der hiermit dem Verstande zugesprochen ist, gewahr zu werden, muß man dessen eingedenk bleiben, von dessen Erwähnung wir ausgingen, daß dem Verstand als Subject möglicher Urtheile unmittelbar nichts Anderes gegeben ist, als die Zustände, die Bilder oder Affectionen der Sinnlichkeit. Es handelt sich für ihn, wenn er der Aufgabe genügen will, aus diesem subjectiv Gegebenen eine objective Erkenntniß zu bilden, um nichts Geringeres, als um eine Verneinung eben dieser Gestalt, in welcher das Gegebene ihm gegeben ist. Sie, diese Verneinung, muß er zum Prädicate des Urtheils machen, durch welches er jene Verwandlung vollziehen will, und er thut es, indem er durch ein Urtheil der Art, wie das im Obigen bezeichnete, den sinnlich gegebenen Inhalt in die unendliche Sphäre der Daseynsmöglichkeit versetzt, von der hier nur eben die Daseynsweise ausgeschlossen wird, die ihn, den sinnlichen Inhalt, zu einem subjectiven macht. Die Ausdrücke Ding, Etwas, Gegenstand u. s. w., deren sich der gemeine Verstand für das bedient, was wir, schärfer bezeichnend, mit dem von einem früheren Philosophen glücklich aufgefundenen Worte Nicht-ich ausdrücken konnten, sie alle sind eben nur Worte für die dem Verstande vorschwebende Möglichkeit eines Daseyns außer dem Ich und seinen Affectio-

nen, für dieſe Möglichkeit, die durch Verbindung mit dem ſinnlich gegebenen Inhalt ihm zu einer Wirklichkeit wird. Es iſt aber kein geringer Gewinn auch für die weitere metaphyſiſche Ausbildung der Begriffe, in welche die Philoſophie jenen Vernunftinhalt zu faſſen ſucht, wenn wir durch eine Betrachtung, wie die gegenwärtige, von vorn herein uns davon überzeugt haben, daß jenes Abſolute, der Inhalt der reinen Vernunft, von welchem Kant in ſeiner Kategorientafel einen viel zu engen Begriff gegeben hat, dem Verſtande urſprünglich in Geſtalt einer unendlichen Daſeynsmöglichkeit gegeben iſt. Manch ſchweren Verirrungen der ſpeculativen Philoſophie aller Zeiten, und namentlich auch der neueſten noch, kann durch dieſe nüchterne Einſicht in die urſprüngliche Geſtalt der Immanenz des Abſoluten in unſerm Verſtande begegnet werden, ohne daß dabei die wahre Würde dieſes Abſoluten irgend verkürzt wird. Dieſe vielmehr tritt eben dadurch in das hellſte Licht, wenn wir erkennen, wie ſchon der ſchlichteſte Verſtand, ohne es zu wollen und zu bemerken, alle ſeine Begriffe von Gegenſtänden aus ſinnlichem Material auf den Hintergrund einer Unendlichkeit projicirt, die ihm durch keine ſinnliche Wahrnehmung gegeben iſt, und die (um hieher noch eine weitere Bemerkung Kants zu ziehen, die bei ihm gleichfalls nicht zu ihrem Rechte kommt) für ſein Bewußtſeyn nicht kleiner wird, auch wenn aller Inhalt der ſinnlichen Wahrnehmung, die je in ſein Bewußtſeyn eingetreten iſt, davon abgezogen würde.

Es iſt noch übrig, einiger Aeußerungen nachkantiſcher Philoſophen über das unendliche Urtheil zu gedenken, welche an die von Kant dafür gegebene Beſtimmung anknüpfen, oder in irgend einer Weiſe dazu in ein Verhältniß treten. — Das Verdienſt einer richtigen und ſcharfen Auffaſſung von Kants Meinung hat unter den Philoſophen ſeiner engern Schule beſonders Fries (Syſtem der Logik, S. 141.), der eben damit auch jener Einſicht in die Bedeutung dieſes Urtheils, die wir im Obigen zu begründen ſuchten, in ſeinem Ausdruck ſehr nahe kommt, freilich auch ſeinerſeits, ohne ſie wirklich zu erreichen. Mit Recht

bezeichnet er die bejahenden Urtheile als die niedrigste, die unendlichen als die höchste Stufe der Urtheilsthätigkeit aus dem Gesichtspunkte der Qualität, und wenn auch dem, was er zur Motivirung dieses Ausspruchs sagt, noch kein ganz klares Bewußtseyn über die Sphäre der Verstandesthätigkeit zum Grunde liegt, welcher das bloße Wahrnehmungsurtheil anheimfällt, so braucht man doch den Inhalt der Argumentation nur ausdrücklich in diese Sphäre zu übersetzen, um dieselbe ganz richtig zu finden. Daß „das positive Verhältniß der Verstand nur von der Erkenntniß der Gegenstände empfange:" dies will in der That nichts Anderes sagen, als daß im positiven Urtheile der Verstand den Inhalt der sinnlichen Anschauung oder Vorstellung nur erst in formaler Weise sich aneignet. „Die Verneinung bildet er schon willkührlich, indem er eine Erkenntniß auch mit solchen Prädicaten vergleicht, die nicht darin vorkommen," ist ein ganz richtiger Satz, sobald man nur das Wort „Erkenntniß" mit „Vorstellung" vertauscht. Die Erhebung aber des unendlichen Urtheils über beide, das positive Urtheil und das negative, wird sehr gut durch folgende Betrachtung ausgedrückt: „Die verneinende Begriffsform bezieht sich hier auf das höchste Verhältniß. Sie schließt nicht nur Merkmale aus einer Erkenntniß aus, sondern sie beruft sich darauf: daß der Inbegriff aller möglichen Erkenntniß durch jedes Merkmal bestimmt werden kann; sie setzt also voraus, daß der Verstand von jedem Begriffe aus das Ganze aller möglichen Erkenntniß zu übersehen vermag." Ich brauche nicht zu erinnern, wie die hier gesperrten Worte, die Kants Sinn vollkommen treffend, und schlagender, als seine eignen, bezeichnen, eben dadurch für uns eine noch dringendere Aufforderung enthalten zu der Betrachtung, mit der wir so eben die Kantischen begleiteten. — Uebrigens vertheidigt Fries gegen Kant die Aufnahme dieser Urtheilsform auch in die reine oder formale Logik, indem er sich dabei auf die von uns oben gedachte Unentbehrlichkeit derselben zur Vervollständigung der Lehre von den Schlüssen beruft.

Unter den Philosophen, die über Kant hinausstreben, hat,

nachdem Reinhold (Theorie des menschl. Vorstellungsvermögens S. 452.) sich ganz nur an die formale Seite der Kantischen Erörterungen gehalten hatte, welcher die „Kategorie der Limitation" ihren Ursprung dankt, zuerst Fichte einen sehr eigenthümlichen Gebrauch von der Form des unendlichen Urtheils gemacht. Ganz abweichend von allem bis dahin Hergebrachten erscheint es, wenn er in seiner „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" (Werke I, S. 115 f.) den Namen des unendlichen als gleichbedeutend braucht mit dem neu von ihm erfundenen Namen des thetischen Urtheils. Unter diesem nämlich, welches er dem synthetischen und dem antithetischen entgegenstellt, von denen das erstere unserm positiven, das andere unserm negativen Urtheil entspricht, will er ein solches Urtheil verstanden wissen, „in welchem etwas keinem Andern gleich, und keinem Andern entgegengesetzt, sondern blos sich selbst gleich gesetzt wird." Es soll nach ihm „gar keinen Beziehungs- oder Unterscheidungsgrund voraussetzen, sondern das Dritte, das es der logischen Form nach doch voraussetzen muß, wäre blos eine Aufgabe für einen Grund." Als Beispiel führt Fichte das nach ihm ursprünglich höchste Urtheil dieser Art an, das Ich bin, „in welchem vom Ich gar nichts ausgesagt wird, sondern die Stelle des Prädicats für die mögliche Bestimmung des Ich ins Unendliche leer gelassen wird." Aber auch solche Urtheile gelten ihm für thetische oder unendliche, welche Prädicate haben, die mit keinem andern Prädicate verglichen werden können, wie Freiheit, Schönheit u. s. w.; er glaubt von ihnen sagen zu dürfen, daß sie unter jenem ersterwähnten, d. h. unter dem absoluten Setzen des Ich enthalten sind. Also die „absolute Setzung" ist ihm, im Gegensatz jeder relativen, das Merkmal des thetischen Urtheils, und so sehr verschieden bei'm ersten Anblick diese positivste aller Verstandesthätigkeiten von der Thätigkeit des unendlichen Urtheils erscheint, wie Kant sie beschreibt, so muß doch Fichte die absolute Setzung des Möglichen, die, wie oben gezeigt, in der That auch aus Kants Bezeichnung sich als wesentliche Function dieser Urtheilsform er-

giebt, glücklich herausgefunden haben. Denn er setzt ohne Weiteres voraus (a. a. O. S. 117.), daß es diese Urtheile, die von ihm so genannten thetischen seyen, „welche Kant und seine Nachfolger sehr richtig unendliche genannt haben, obgleich Keiner, so viel mir bewußt ist, sie auf eine deutliche und bestimmte Art erklärt hat.“ Daß Fichte dieser absoluten Setzung zum Inhalt den Ichbegriff gab, während wir im Obigen sahen, daß ihr wahrer Inhalt vielmehr das Negative dieses Begriffes ist, das Nicht-ich, der Gegenstand in abstracto: darin drückt sich auf charakteristische Weise der Standpunkt seines Idealismus aus, der eben darin besteht, die Idee des Absoluten, die absolute Daseinsmöglichkeit, in der Form der Subjectivität, der Ichheit zu erfassen. — Uebrigens ist der genannte Denker auch später noch einmal in etwas verändertem Sinne auf das unendliche Urtheil zu sprechen gekommen. In den Vorlesungen über transscendentale Logik vom Jahre 1812, welche seinem literarischen Nachlasse einverleibt sind, giebt er über den Unterschied des verneinenden Urtheils und des unendlichen in der Hauptsache dieselbe Bestimmung, welche seit Kant von vielen Logikern gegeben worden ist: die Negation des Prädicats könne auf doppelte Weise gesetzt werden, entweder, weil die entgegengesetzte Position gesetzt ist, oder, weil die ganze Sphäre des Prädicats ausgeschlossen ist (Nachgelassene Werke I, S. 376.). Er bemerkt dabei, daß aus der Vernachlässigung des letzteren Falls, von dem er es dahingestellt lassen will, ob irgend jemand bei der Terminologie vom unendlichen Urtheil seine Bedeutung sich bestimmt gedacht habe, oder ob Er der Erste sei, der dies gethan, große Nachtheile für die philosophische Speculation erwachsen, und nennt als Beispiel die gegen sie auf Grund des Umstandes gerichtete Beschuldigung des Atheismus, weil sie dem höchsten Wesen alle die in dem Wesen der Endlichkeit begriffenen Prädicate absprechen müsse, die oft eben so den tiefer liegenden endlichen Wesen abgesprochen werden. So sey es ganz etwas Anderes, wenn der Materie, ganz etwas Anderes, wenn Gott das Denken in der Weise einer endlichen Persönlichkeit abgesprochen werde.

Wie Fichte in der zuletzt erwähnten Stelle, so betrachtet auch Hegel in seiner Logik als wesentliches Kennzeichen des unendlichen Urtheils die Entfernung des Prädicats von der allgemeinen Sphäre des Subjects (Werke V, S. 89 f.). Aber er versteht es nicht, ihm die positive Bedeutsamkeit abzugewinnen, wie jener sein Vorgänger. Er erblickt in dieser „negativen Verbindung von Bestimmungen zu Subject und Prädicat, deren eine nicht nur die Bestimmtheit der andern nicht, sondern auch ihre allgemeine Sphäre nicht enthält," nur ein Widersinniges und Abgeschmacktes. Unter den Beispielen, die er dafür anführt, ist eines, welches man, wenn man will, als eine Prophezeihung in der Weise des Kaiphas auf einen Aberwitz unserer Tage ansehen kann: „ein Geist ist kein Tisch." Seltsam aber contrastirt es mit dieser Ansicht, daß nichts desto weniger diesem als widersinnig und abgeschmackt bezeichneten Urtheil die Stelle des dritten Gliedes in der Triade der „Urtheile des Daseyns" angewiesen wird. Gewiß, eines der auffallendsten Beispiele von der Gewaltsamkeit des Verfahrens, durch welches Hegel in gar nicht seltenen Fällen die Vollzahl seiner triadischen Gliederungen herausbringt! Denn überall sonst gilt ihm ja das dritte Glied als die höhere Stufe, als die concretere Wahrheit und Vollendung der zwei vorangehenden; wie geht es denn zu, daß hier einmal ausnahmsweise dieses dritte Glied als die Auflösung der beiden ihm vorangehenden gelten soll? Freilich ist weiterhin noch von einem „Positiven des unendlichen Urtheils" die Rede, welches die „Reflexion der Einzelheit in sich selbst" seyn soll, wodurch sie erst als „die bestimmte Bestimmtheit" gesetzt werde. Aber angenommen auch, daß in diesem nebulösen Ausdruck, der bei Hegel oft genug aushelfen muß, wenn ein klarerer nicht aufzutreiben ist, eine dunkle Ahnung des Richtigen sich verborgen hätte: so mußte dem Durchbruch desselben offenbar schon die unklare Vermischung des metaphysischen Standpunkts mit dem logischen entgegenstehen, die in die gesammte Lehre von Begriff, Urtheil und Schluß bei Hegel eine von seinem Standpunkt aus unheilbare Verwirrung gebracht hat. Dieser Vermi-

schung danken wir auch den blendenden, aber vor einer genauern Prüfung keineswegs Stand haltenden Einfall, von einem unendlichen Urtheil in That und Handlung zu sprechen, und das Verbrechen, d. h. die That, wodurch nicht ein besonderes Recht, sondern die allgemeine Sphäre des Rechts überhaupt negirt werde, als ein solches Urtheil zu bezeichnen.

Wie bei Hegel das Mißverhältniß zwischen der Stellung des unendlichen Urtheils und der ihm zugeschriebenen Bedeutung, so finde ich bei einigen Späteren, die zu einer rein logischen Behandlung dieser Lehren zurückgekehrt sind, umgekehrt dies bemerkenswerth, daß, während sie das unendliche Urtheil aus der Reihe logischer Urtheilsformen entfernen wollen, ihnen unwillkührlich eine Anerkennung der eigenthümlichen Bedeutung desselben entschlüpft. So zuvörderst bei Braniß, dem ersten der Logiker, welche den von Hegel angeregten Gedanken einer Stufenfolge der Urtheilsbildung in rein logischer Weise, abgetrennt von den metaphysischen Gesichtspunkten, die auf Hegels Darstellung einen so trübenden Einfluß übten, auszuführen unternommen haben, und dessen Werk schon aus diesem Grunde mehr Beachtung verdient, als es bei den neuern Logikern gefunden hat. Ich weiß nicht, ob ich es für einen Nachklang aus Fichtes Lehre halten soll, die auf Braniß wohl nicht ohne Einfluß geblieben ist, wenn er, mit Bezug auf die Kantische Bezeichnung des unendlichen Urtheils, den Ausspruch thut: „etwas in die unendliche Sphäre möglicher Prädicate setzen, heißt, es absolut oder prädicatlos setzen" (Grundriß der Logik S. 61.). Dem sey wie ihm wolle, jedenfalls ist die Bemerkung vollkommen richtig; sie trifft, sonderbarer Weise, den Nagel auf den Kopf hinsichtlich der Bedeutung des unendlichen Urtheils, gerade indem sie den Begriff desselben widerlegen will. Daß Kant solche absolute Setzung nicht habe können behaupten wollen, daß bei ihm „unendlich" so viel bedeute als „unbestimmt", dies würde Braniß bei genauerer Ansicht von Kants Worten anzunehmen schwerlich Grund gefunden haben, wiewohl freilich nicht zu läugnen steht, daß zu einer ganz klaren Einsicht in das Wesen des un-

endlichen Urtheils auch Kant nicht hindurchgedrungen ist. Was aber ihn selbst zur Beseitigung dieser Urtheilsform bestimmt, die gleichfalls an sich selbst eben so richtige, als scharfsinnige Bemerkung, „daß jedes (in Kants Sinne und in Braniß eignem) affirmative Urtheil ein negatives unendliches, jedes negative ein affirmatives unendliches ist“: so wird, wer unserer Darstellung mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, leicht bemerken, daß die Ergebnisse derselben uns berechtigen, aus eben dieser Bemerkung einen ganz entgegengesetzten Schluß zu ziehen. Die affirmativen und negativen Urtheile nämlich, von denen sie spricht, sind keineswegs die nämlichen mit jenen, von denen wir in Obigen das unendliche Urtheil als ein unterschiedenes zu fassen uns berechtigt fanden. Es sind Urtheile von schon ausgemachter gegenständlicher Bedeutung, Erfahrungsurtheile in dem Sinne, wie Kant sie von Wahrnehmungsurtheilen unterscheiden lehrte, und nur den letzteren, nicht den ersteren galt, wie man sich erinnern wird, die Bezeichnung des unendlichen Urtheils als einer von der einfachen Position und Negation unterschiedenen Urtheilsform. Die Erfahrungsurtheile betreffend, so hat jener Braniß'sche Satz darum volle Gültigkeit, weil in jedem Erfahrungsurtheile ein unendliches Urtheil sich verbirgt, weil kein Erfahrungsurtheil gefällt werden kann, ohne daß zuvor sein Subject als Nicht-ich, als Gegenstand gesetzt ist, was nur durch ein unendliches Urtheil geschehen kann. Bei den Wahrnehmungsurtheilen, die Braniß eben so wenig, wie andere Logiker, in den Gesichtskreis seiner Betrachtung gezogen hat, verhält sich dies anders. Wird eine bloße Vorstellung in einen Begriff umgesetzt oder mit andern Begriffen verglichen, so hat die Umsetzung in ein negativ oder ein positiv unendliches Urtheil entweder keinen Sinn, oder sie ist eben selbst die Erhebung zum unendlichen Urtheil, d. h. zur gegenständlichen Fassung des Inhalts. — Gut endlich ist auch die gegen Hegel gerichtete Bemerkung, daß wir uns im concreten Denken der Form des unendlichen Urtheils nur dann bedienen, wenn die Negation eines Begriffs für uns die Bedeutung eines Positiven hat. Hier ist

nämlich eben das Denken auf höheren Urtheilsstufen gemeint, für welche, wie längst von uns zugestanden, das unendliche Urtheil nicht mehr die Bedeutung in Anspruch nehmen kann, die es auf jener untersten hat, wo mittelst desselben für den Inhalt des Denkens der Charakter der Gegenständlichkeit erst gewonnen werden soll. Aber auch dort steht die affirmative Kraft der in's Prädicat gesetzten Negation offenbar im Zusammenhange mit ihrer Kraft, an der Stelle, in die ursprünglich das unendliche Urtheil gehört, die absolute Position auszudrücken.

Mit der zuletzt erwähnten Bemerkung von Braniß trifft der Sache nach zusammen die Bemerkung Trendelenburgs, daß, wenn das unendliche Urtheil einen Sinn haben soll, eine Anschauung an die Stelle des negativen Begriffs treten müsse (Logische Untersuchungen a. a. O.). Er führt als Beispiel die dichotomischen Eintheilungen an, wo die Schärfe des Gegensatzes in bestimmter Sphäre der Negation einen concreten Inhalt giebt, eben damit aber dem Urtheil den Charakter eines unendlichen entzieht; desgleichen solche sprachliche Sätze, in welchen Accent und Vorstellung die Negation als zum Prädicat gehörig bezeichnen, eben damit aber die Verneinung zum Gegensatz verschärfen und statt einer unendlichen Möglichkeit gerade das Bestimmteste ausdrücken. So unläugbar richtig innerhalb der Sphäre des Erfahrungsurtheils die Bemerkung ist, und so glücklich gewählt die zu ihrer Unterstützung angeführten Beispiele sind, so wird es der scharfsinnige Verfasser der „Logischen Untersuchungen" doch wohl gelten lassen müssen, daß jenseits dieser Sphäre oder an ihrer Schwelle, in dem Gegensatze von Ich und Nichtich, der letztgenannte Begriff ganz die Bedeutung und Kraft einer „Anschauung" hat, ohne darum minder für das Bewußtseyn, das ihn faßt und mit seiner Fassung erst sich selbst findet, ein der That nach unendlicher zu seyn; wiewohl dies freilich zu den Voraussetzungen seines Werkes, die ich aber eben in diesem wichtigen Punkte unzulänglich finden muß, nicht recht stimmen will. — Man kann in diesem Sinne auch die Bemerkung Trendelenburgs durch die nicht minder richtige Bemerkung Lotze's

ergänzen (Logik S. 93.), daß das fließende Prädicat der negativen Urtheile, im unendlichen, wenn die Negation in dasselbe hineintritt, formal nothwendig ein festes wird (negatives Urtheil: der Baum ist nicht grün; unendliches: er ist ein Nichtgrünes). Auch Lotze hätte sich durch den Inhalt dieser Bemerkung darauf aufmerksam machen lassen können, wie die Unendlichkeit des Möglichen, die Unendlichkeit der reinen Vernunftidee, die er in seinen Schriften nur allzusehr en bagatelle zu behandeln liebt, in Wahrheit etwas ungleich Reelleres, ungleich mehr so zu sagen Substantivisches ist, als er es Wort haben will.

Um nun schließlich aus allem Obigen das Resultat zu ziehen, so wird dies folgendergestalt lauten. Die Logik hat zu unterscheiden zwischen einer formalen und einer realen Bedeutung des unendlichen Urtheils. In formaler Bedeutung können unendliche Urtheile überall vorkommen, auf allen Stadien, in allen Regionen der Verstandesthätigkeit. Sie haben hier die Bedeutung bejahender Urtheile, und die Logik hat ihrer nur in so weit zu gedenken, um die Verwechslung mit verneinenden zu verhüten. Die reale Bedeutung aber, welche nur dann ganz in den Gesichtskreis der Logik fällt, wenn man derselben die Bestimmung zuweist, nicht blos Denk-, sondern auch Erkenntnißlehre zu seyn, bezieht sich auf die Stelle, welche das unendliche Urtheil einnimmt sowohl in der successiven, als auch in der gleichzeiten Stufenfolge oder Schichtung der Verstandesthätigkeiten, als nothwendiges, völlig unentbehrliches Moment des Uebergangs von dem unmittelbar sinnlichen oder Wahrnehmungsurtheil zum gegenständlichen oder Erfahrungsurtheil. Das unendliche Urtheil bringt dadurch, daß es die in dem Vernunftbewußtseyn, welches bis dahin noch nicht eigentlich Bewußtseyn zu nennen ist, sich verbergende unbegränzte Daseynsmöglichkeit in ausdrücklichen Gegensatz stellt zur Subjectivität der sinnlichen Zustände und Affectionen, und den vorgefundenen Inhalt der letzteren in die erstere hinüberträgt, erst den Begriff des Gegenstandes zu Stande, ohne den es weder ein Bewußtseyn, noch ein gegenständliches Erkennen, eine Erfahrung giebt. Und wie

im Allgemeinen und im Großen, so wird auch im Besondern und Einzelnen jedes gegenständliche, jedes Erfahrungsurtheil durch vorangehende oder gleichzeitige unendliche Urtheile bedingt. Denn unendliche Urtheile sind es, und nichts Anderes, was, in Gestalt von Existentialsätzen oder von Urtheilen der Wahrnehmung im engern Sinne überall erst über die Gegenständlichkeit eines Inhalts der Anschauung, gleichviel ob der äußern oder der innern, — denn auch der innerliche Gegenstand muß doch, als Gegenstand, von seiner Anschauung unterschieden werden, — entscheiden muß, ehe er zum Subject eines gegenständlichen Urtheils gemacht werden kann. In diesem Sinne gehen unendliche Urtheile selbst jenen einfachsten Erfahrungsurtheilen bedingend voran, von denen man, obwohl mit Unrecht, bezweifelt hat, ob sie überhaupt schon Urtheile zu nennen sind*), den nackten historischen, oder, wie wir sie mit Bezug auf Kants und Hegels Eintheilung der Urtheile mit gutem Rechte nennen können, den singulären; nicht minder aber beruhen auch höher stehende Urtheile aller Art auf ihrer Voraussetzung. Sie sind, mit andern Worten, die naturgemäß erste Gestalt, in welcher sich das Absolute der reinen Vernunft, das eben, nüchtern angesehen, nicht eine mystische, überschwengliche Wirklichkeit, sondern nicht mehr und nicht weniger, als die reine, in sich selbst unendlich begränzte und bestimmte, aber nach Außen unbegränzte und allumfassende Daseynsmöglichkeit ist, dem Bewußtseyn ankündigt, oder vielmehr das Bewußtseyn in demselben Augenblicke schafft, in welchem sie den Verstand einen Gegenstand als Nicht-ich von dem Ich unterscheiden lehrt.

*) Es ist bekannt, daß Hegel, dem zu meinem Bedauern neuerlich auch Ulrici beistimmt, von solchen Sätzen wie: Aristoteles ist im 73. Jahr seines Alters gestorben, gesagt hat, sie seyen eben nur Sätze, aber keine Urtheile. Aber die Bezeichnung als Satz ist eine grammatische, nicht eine logische; was sind sie denn also logisch, wenn sie nicht Urtheile sind?

Ueber den Begriff des Urtheils überhaupt.

Von H. Ulrici.

Die vorstehende Abhandlung, deren tiefgreifende Bedeutung kein Kundiger verkennen wird, giebt mir die erwünschte Veranlassung, auch meine Ansicht über den fraglichen Punkt etwas näher zu entwickeln, als es, der Natur der Sache nach, in meinem System der Logik geschehen konnte. Nur glaube ich, etwas weiter ausholen zu müssen, als mein geehrter Vorgänger. Denn der Begriff des s. g. unendlichen Urtheils und die Frage, ob es als eine besondere Art von Urtheilen anzusehen sey, hängt offenbar ab vom Begriff des Urtheils überhaupt; und eben in der verschiedenen Fassung dieses Begriffs liegt, zum Theil wenigstens, der Grund der Differenz zwischen Weiße und mir.

Ich gehe von dem Punkte aus, in welchem wir zu meiner großen Freude übereinstimmen: „Die wissenschaftliche Bedeutung der Logik hängt durchaus an ihrer organischen Einheit — nicht, wie Hegel wollte, mit der Metaphysik, wohl aber mit der Erkenntnißlehre.“ Ich verstehe diesen Satz so, daß die Logik als ein organischer Theil der Erkenntnißtheorie (der philosophia prima) zu betrachten sey. Denn sollte sie nicht bloß die formellen Gesetze, Normen und Funktionen unserer erkennenden und resp. unserer bewußten Denkthätigkeit überhaupt, sondern auch den materiellen Gehalt, die Frage nach dem Ursprunge, dem Werthe und dem Verhältnisse unserer objektiven Vorstellungen zum reellen Seyn behandeln, so wäre diese völlige Identification der Logik mit der Erkenntnißtheorie überhaupt m. E. eben so willkührlich als Hegels Identification derselben mit der Metaphysik. Jedenfalls müßte eine solche Zusammenfassung, möge man sie Logik oder Erkenntnißlehre nennen, doch wieder in zwei Theile zerfallen, von denen der Eine den materiellen Gehalt, Ursprung, Werth dessen, was wir Erkenntniß nennen, der zweite die allgemeinen Formen und formellen Gesetze unserer erkennenden Thätigkeit darlegte; und es wäre mithin nicht einzusehen, warum man nicht, dem allgemeinen

Sprachgebrauche seit Aristoteles gemäß, bloß diesen zweiten Theil mit dem Namen der Logik bezeichnen wollte. Als organischen Theil, als die eine Hälfte der Erkenntnißlehre habe ich die Logik in meinem System derselben ausdrücklich auszuweisen gesucht; in diesem Sinne habe ich sie gefaßt und wissenschaftlich durchzuführen mich bemüht, indem ich ihr als ihre Domäne die unterscheidende Denkthätigkeit zuwies, d. h. indem ich zu zeigen versuchte, daß es ihr Amt sey, die Funktionen, Gesetze und Normen dieser Hauptthätigkeit unsers Geistes darzulegen und damit nachzuweisen, wie Zusammenhang und Ordnung in den Inhalt unsers Bewußtseyns (das selbst auf der unterscheidenden Thätigkeit beruht) komme, weil alles Beziehen und Vergleichen, alles Sondern und Verbinden, Analysiren und Synthesiren, und damit weiter alle Begriffs- und Urtheilsbildung auf der unterscheidenden Denkthätigkeit beruhen.

Gerade von diesem Punkte der organischen Einheit der Logik mit der Erkenntnißlehre aus habe ich dann im Besondern darzuthun gesucht, daß der Begriff des Urtheils enger zu begränzen sey, als gewöhnlich geschieht. Sollen die s. g. negativen so wie die s. g. historischen oder singulären Urtheile, d. h. Sätze wie: dieses Ding ist nicht roth, dieser Mensch ist Cajus, oder: Aristoteles ist im 73sten Jahre seines Alters gestorben, in dem gewöhnlichen Sinne, in welchem die letzteren die bloße Mittheilung einer Thatsache vermitteln, für Urtheile gelten, so muß man allerdings mit Weiße behaupten, daß die „reine Unterscheidung oder Trennung eben so wohl ein Urtheil abgebe als die Verbindung oder Vereinigung," und daß Alles, was sprachlich als ein „Satz" bezeichnet werde, logisch ein Urtheil sey. Aber diese Identification von Unterscheiden und Urtheilen und weiter von Satz und Urtheil scheint mir nothwendig Verwirrung anstiften zu müssen zuerst im Sprachgebrauch und sodann in der Wissenschaft. Kein Mensch sagt: ich kann es nicht urtheilen, ob dieses Mineral ein Metall ist; sondern erst nachdem er es unterschieden hat, ob es ein Metall ist, fällt er das Urtheil, dieses Mineral ist ein Metall, oder — ist kein Metall,

d. h. allem (dem positiven wie negativen) Urtheilen geht das Unterscheiden nothwendig voran, jenes beruht auf diesem, oder was dasselbe ist, alles Urtheilen involvirt zwar ein Unterscheiden, aber nicht umgekehrt. Auch das negative Urtheil: dieses Mineral ist kein Metall, ist keine bloße Unterscheidung; es will nicht sagen: dieses Mineral ist von diesem Stück Metall unterschieden, sondern es besagt: dieses Mineral ist nicht unter den allgemeinen Begriff des Metalls zu subsumiren; ich muß diesen allgemeinen Begriff bereits haben, ehe ich das Urtheil fällen kann. Aber weil es nicht wirklich subsumirt, sondern nur aussagt, unter welchen Begriff der Gegenstand nicht zu subsumiren ist, so ist es kein fertiges, vollständiges Urtheil, sondern nur ein unvollständiges, der bloße Ansatz zu einem Urtheil. Denn es beruht auf dem unvollständigen Unterschiede, nämlich bloß auf dem ersten Akte alles Unterscheidens, der zunächst nur feststellt, das A nicht B ist: der zweite Akt, wodurch A positiv als A im Unterschiede von B bestimmt und aufgefaßt wird, fehlt ihm. Sollte jede bloße Unterscheidung ein Urtheil abgeben, so müßte es auch schon ein Urtheil seyn, wenn das (eben zum Bewußtseyn erwachende) Kind durch Unterscheidung dieses rothen Dinges von jenem gelben sich die (bewußte, bestimmte) Vorstellung von Roth und resp. Gelb erst bildet. In dieser Unterscheidung liegt freilich, daß es das rothe Ding als nicht gelb faßt, und damit implicite der Satz: dieses da ist nicht gelb. Aber da ihm mittelst der Unterscheidung die einzelnen Vorstellungen dieses Rothen und resp. Gelben erst entstehen, so kann jener in ihr implicite liegende Satz unmöglich ein Urtheil heißen, weil durch ihn und durch andre gleiche Akte der unterscheidenden Thätigkeit erst die Objekte, über die geurtheilt werden soll, dem Kinde gegeben werden. Mit andern Worten: es ist ein Unterschied zu machen zwischen derjenigen Geistesthätigkeit, durch welche überhaupt erst bestimmte, bewußte Vorstellungen (Objekte) beschafft werden, also zwischen der percipirenden Thätigkeit des Verstandes und derjenigen Geistesthätigkeit, welche mit den bereits beschafften Objekten operirt, sie vergleicht, sondert und

verbindet, gliedert und subsumirt ꝛc. Jenes erste die Vorstellungen beschaffende Unterscheiden ist zwar ebenfalls logischer Natur, aber nur darum, weil, wie bemerkt, das Unterscheiden-überhaupt die κατ' ἐξοχήν logische Denkthätigkeit ist. Nur darum hat auch das bloße Percipiren eine logische Seite. Aber daraus folgt nicht, daß Percipiren und Urtheilen identificirt oder unter Einen Begriff zusammengefaßt werden dürfen; beide sind vielmehr nicht bloß dem Sprachgebrauche, sondern auch der Sache nach verschieden. —

Eben so ist ein Unterschied zu machen zwischen derjenigen Thätigkeit unseres Geistes, durch welche die bloße Mittheilung einer Thatsache vermittelt wird, und derjenigen, durch welche über eine Thatsache geurtheilt, ihre Bestimmtheit oder Beschaffenheit, ihre Bedeutung, ihr Werth ꝛc. festgestellt wird. Auch hier ist die Zusammenfassung dieser beiden an sich verschiedenen Thätigkeiten unter Einen Begriff und Namen (des Urtheilens im „weiteren" Sinne) nicht bloß ein Verstoß gegen den Sprachgebrauch, sondern gegen die Logik selbst, weil eben eine Verkennung oder Verwischung ihrer unverkennbaren Verschiedenheit. Der Arzt fällt allerdings ein Urtheil, wenn er am Sterbebette eines Menschen erklärt: N. N. ist todt. Aber wenn dieser Todesfall mir zu Ohren kommt und ich ihn Anderen mittheile, oder wenn ich die Thatsache, daß Aristoteles im 73sten Jahre seines Alters gestorben, wie sie von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden, weiter erzähle, — in welchem Sinne kann eine solche Mittheilung ein Urtheil heißen? was wäre das Objekt des Urtheils? wie kann ich über einen Gegenstand urtheilen, den ich gar nicht gesehen, von dem ich gar keine eigne Kenntniß besitze? Der Satz kann nur ein Urtheil seyn, wenn damit gesagt seyn soll: Es ist wahr, daß N. N. gestorben ist. Dieses Urtheil aber ist kein s. g. historisches; kein singuläres, sondern es subsumirt die einzelne Thatsache, von der es sich handelt, unter den allgemeinen Begriff der Wahrheit. Wenn Weiße bemerkt, die Bezeichnung jener s. g. historischen oder singulären Urtheile als bloßer Sätze sey eine grammatische, keine

logiſche, und es frage ſich daher, was denn dieſe Sätze logiſch ſeyen, wenn ſie keine Urtheile ſeyn ſollen, — ſo iſt die Antwort darauf ſehr einfach. Der Satz: dieſer Menſch iſt Cajus, hat, ſofern er bloße Mittheilung einer Thatſache iſt, logiſch gar keine Bedeutung; ſofern er dagegen urſprünglich auf einem Erkenntnißakte beruht, durch den ich eben dieſen Menſchen als das beſondre, von andern unterſchiedene Individuum, als welches er durch ſeinen Namen (Cajus) bezeichnet iſt, auffaſſe und eine beſtimmte Vorſtellung ſeiner Individualität gewinne, hat der Satz dieſelbe logiſche Bedeutung, die jenem erſten, die bewußten Vorſtellungen erſt beſchaffenden Unterſcheiden zukommt. Dieſelbe logiſche Bedeutung hat der Satz: N. N. oder Ariſtoteles ꝛc. iſt geſtorben; ja ſofern dieſer Satz urſprünglich im Munde des Arztes und reſp. der bei'm Tode Gegenwärtigen ein Urtheil involvirt, kommt ihm auch die logiſche Bedeutung des Urtheils zu. Aber als bloße Mittheilung einer Thatſache oder eines fremden Urtheils iſt auch er ohne logiſche Bedeutung, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil er eben nur die Mittheilung einer Thatſache, d. h. die bloße Reproduktion von bereits fertigen, an die mitgetheilten Worte geknüpften Vorſtellungen, nicht aber die urſprüngliche Bildung einer Vorſtellung, eines Begriffs, einer Erkenntniß enthält, und die Logik kraft ihrer organiſchen Einheit mit der Erkenntnißlehre es nur mit den Funktionen, Geſetzen und Formen der urſprünglichen Bildung unſrer bewußten Vorſtellungen, Begriffe ꝛc. zu thun haben kann. Die ganze Lehre von der Reproduktion der Vorſtellungen und damit vom Gedächtniß, der Einbildungskraft ꝛc. in die Logik mit hineinzuziehen, wäre m. E. derſelbe Mißgriff, den diejenigen begehen, welche die Logik als einen bloßen Appendix der Pſychologie betrachten.

Ich glaube ſonach, daß ein Unterſchied zu machen iſt einerſeits zwiſchen dem bloßen Akte der percipirenden Unterſcheidung (worin A nur als nicht B gefaßt wird) und dem negativen Urtheile, andererſeits aber auch zwiſchen den ſ. g. hiſtoriſchen oder ſingulären und den negativen Urtheilen. Jene, der bloße

Akt der percipirenden Unterscheidung und die bloße Mittheilung von Thatsachen, sind in Wahrheit gar keine Urtheile. Die negativen Urtheile dagegen sind allerdings Urtheile; aber entweder, wie gezeigt, nur unvollständige, oder keine negativen, sondern bloße sprachliche Abbreviaturen für positive Urtheile, letzteres in allen den Fällen, in denen ein negatives Urtheil einem vorangegangenen positiven desselben Inhalts entgegengesetzt wird, in denen es also nur besagt, daß der Inhalt dieses positiven Urtheils falsch sey. Ich muß trotz der Gegenbemerkungen Weiße's bei dieser Ansicht verbleiben. Denn zunächst ist das Urtheil: diese Behauptung (dieses Urtheil) ist falsch, nicht ein bloß verkapptes negatives oder ein unendliches, wie Weiße meint, weil „falsch" doch nur so viel sey als „nicht wahr". Vielmehr muß ich letzteres bestreiten. Das Falsche ist wie das Böse keine bloße Negation: als ein rein Negatives könnte es so wenig Existenz haben als das reine Nichts. Es ist allerdings eine Verkehrung der wahren Ordnung der Dinge, eine andre, von der Wahrheit verschiedene Verbindung und resp. Trennung von Objekten (Vorstellungen), und insofern hat es allerdings eine negative Beziehung zum Wahren. Aber indem es eben an die Stelle der wahren Ordnung, der wahren Verbindung eine andre setzt, ist es an sich selbst ein Positives, und jene negative Beziehung zum Wahren ist nur die Negation, die in allen entgegengesetzten Begriffen liegt: das Wahre ist ebensowohl das Nicht-Falsche als das Falsche das Nicht-Wahre. Es macht auch keinen Unterschied in Bezug auf die Bedeutung und die logische Geltung der negativen Urtheile, ob man die Negation mit der Copula oder mit dem Prädicat verbinde: die negativen Urtheile bleiben was sie sind, möge man das Eine oder das Andre thun. Nicht bloß darum, weil sie keine Verbindung zweier Begriffe aussagen, wie doch die Copula fordere, werden sie von mir verworfen, sondern weil das Urtheil: dieses Ding ist nicht roth, an sich, ohne weiter zu positiver Bestimmung des Dinges zu führen, gar nichts aussagt, keine Erkenntniß gewährt, also auch nicht als eine besondere Funktion oder Form

der erkennenden Thätigkeit des Geiſtes, d. h. nicht als eine beſondre logiſche Funktion betrachtet werden kann. Die Berufung auf den Satz des Widerſpruchs, auf welchen Weiße die negativen Urtheile in ihrem erſten Urſprunge zurückführen will, kann ich darum nicht gelten laſſen, weil der Satz des Widerſpruchs, ebenſo wie der Satz der Identität, ſeine geſetzliche Gewalt über die ganze unterſcheidende Denkthätigkeit, über das geſammte Bereich des Verſtandes, über die Bildung aller Vorſtellungen, aller Begriffe, aller Urtheile erſtreckt. Der Satz des Widerſpruchs drückt die Bedingung alles Unterſcheidens aus, indem er beſagt, daß das Unterſchiedene als ſolches (A und non-A) nicht identiſch ſeyn oder als identiſch gefaßt werden könne, weil es ſonſt gar keine Unterſchiede geben und ſomit die unterſcheidende Denkthätigkeit unmöglich ſeyn, ſich ſelbſt aufheben würde. Er iſt keineswegs Ausdruck der verneinenden Thätigkeit des Verſtandes und kann daher dieſelbe auch nicht zu einer „Urthätigkeit" des Geiſtes machen, weil er überhaupt gar nicht negativer, ſondern vielmehr prohibitiver Natur iſt. Zwar wird er gewöhnlich in das negative Urtheil: A iſt nicht = non A, eingekleidet; aber dieſes Urtheil iſt eine bloße Einkleidung. Seine Bedeutung iſt eine durchaus poſitive. Denn es will beſagen, daß A nicht = non A gefaßt werden dürfe und könne, daß dieß logiſch verboten (unmöglich) ſey; es hat mithin die Bedeutung eines Geſetzes, und jedes Geſetz, auch das prohibitive, iſt poſitiv. Außerdem iſt der Satz des Widerſpruchs nur eine Folge des Satzes der Identität: nur darum, weil A = A gedacht werden muß, iſt es unmöglich, A = non A zu denken, weil jede Nothwendigkeit die Unmöglichkeit ihres Gegentheils involvirt. Jedenfalls könnte er zur Begründung der negativen Urtheile nur herbeigezogen werden, wenn alle und jede Unterſcheidung, ſofern ſie eine Negation involvirt, ein Urtheil „abgäbe", d. h. wenn Unterſcheiden und Urtheilen identiſch wäre. Müſſen nun aber, wie wir geſehen haben, wenigſtens diejenigen Akte der unterſcheidenden Thätigkeit, durch welche erſt die Objekte des Urtheilens, die

bewußten bestimmten Vorstellungen und resp. Begriffe beschafft werden, von der urtheilenden Thätigkeit unterschieden werden, so wird auch dem Begriffe des Urtheils eine engere Begränzung gegeben werden müssen, und zwar m. E. eine so enge, daß der Begriff des rein negativen Urtheils (als eines vollen, eigentlichen Urtheils) keinen Platz darin finden kann. Man wird nicht mit Weiße sagen können; „daß alle Thätigkeit des Verstandes sogleich mit dem Urtheile anhebe und das Urtheil nicht dem Begriffe nachfolge, sondern als die Thätigkeit, aus welcher der Begriff entstehe, demselben vorangehe." Denn wie jenes erste Unterscheiden, wodurch zunächst nur die ersten, noch ganz singulären, aber bewußten und bestimmten Vorstellungen gewonnen werden noch kein Urtheilen ist, ebenso ist diejenige Verstandesthätigkeit, durch welche die Begriffe erst gebildet werden, von derjenigen, durch welche unter einem bereits gebildeten Begriff eine Einzelvorstellung (oder resp. ein Artbegriff) subsumirt wird, zu unterscheiden. Wie verwirrend jene erweiterte, auf der Identification von Urtheilen und Unterscheiden ruhende Begriffsbestimmung wirkt, davon haben wir ein Beispiel unmittelbar vor uns, wenn wir mit der obigen Behauptung Weiße's die kurz vorhergehende Erklärung vergleichen, die er über das Wesen des Begriffs giebt, indem er bemerkt: „ich verstehe unter Begriff hier, was als Subjekt oder Prädicat eines Urtheils von objektivem gegenständlichem Gehalte dienen kann." Danach scheint es, daß Begriffe bereits vorhanden seyn müssen, bevor ein Urtheil gefällt werden kann. Denn ohne Subjekt und Prädicat ist doch kein Urtheil möglich; und könnte noch etwas Andres, als ein Begriff, zum Subjekt oder Prädicat eines Urtheils dienen, so wäre durch die obige Erklärung keine Definition vom Wesen des Begriffs gegeben, weil sie ja dann auch noch Andres als das Wesen des Begriffs unter sich befaßte. Danach scheint es kein Urtheil seyn zu können, wenn „das Kind bei'm Erlernen der Sprache seine Anschauung eines sinnlichen Gegenstandes zu einem, seinem Inhalte nach noch ganz sinnlichen, aber durch seine feste Bestimmtheit, seine Gleichheit

mit sich selbst von der Vorstellung, die nicht Begriff ist, unterschiedenen Begriffe fixirt und diesen Begriff an das Zeichen eines Worts festknüpft." In der That ist nicht wohl einzusehen, wie dieses Fixiren der sinnlichen Anschauung zum Begriff ein Urtheil genannt werden kann. Was ist hier das Subjekt, was das Prädicat des Urtheils? Soll das Urtheil etwa lauten: die Sache (die sinnnliche Anschauung), wie ich sie jetzt fasse in ihrer festen Bestimmtheit und Gleichheit mit sich selbst, ist verschieden von der Sache, wie ich sie früher faßte (von der Vorstellung, die nicht Begriff ist)? Aber dann müßte ja die Anschauung bereits ihre feste Bestimmtheit gewonnen haben und also schon zum Begriffe fixirt seyn, ehe dieses Urtheil gefällt werden könnte. Oder soll das Urtheil nur besagen, daß die Anschauung eine festbestimmte, sich selber gleiche sey? Aber dann müßten ja die Begriffe der festen Bestimmtheit und der Gleichheit mit sich bereits vorhanden seyn, und das Urtheil wäre nur eine Subsumtion unter schon vorhandene Begriffe, keine Neubildung eines Begriffs. Es kann also nur gemeint seyn, daß diejenigen Akte des Verstandes, durch welche die Anschauung eines sinnlichen Gegenstandes ihre feste Bestimmtheit und Gleichheit mit sich selbst erhält und damit zum Begriff fixirt wird, Urtheile seyen. Weiße adoptirt hier offenbar die Ansicht Herbarts, wonach der s. g. „einzelne" Begriff (der Begriff eines einzelnen sinnlichen Gegenstandes von noch ganz sinnlichem Gehalte) dadurch entsteht, daß ich demselben Gegenstande, etwa einem Menschen, unter verschiedenen wechselnden Umgebungen (jetzt in seiner Wohnung, jetzt auf der Straße ꝛc.) begegne, und, indem ich ihn als Einen und denselbigen unter dem Wechsel der Umgebungen erkenne, dadurch eine festbestimmte, sich selber gleiche und gleichbleibende Vorstellung von ihm erhalte. Allein abgesehen davon, daß m. E. kein Grund vorhanden ist, eine solche Vorstellung von derjenigen, die ich beim *ersten* Anblick des Gegenstandes gewonnen, so bestimmt abzusondern und mit einem ganz andern Namen zu benennen, indem ja beide doch nur denselben *einzelnen* sinnlichen Gegenstand zu ihrem Inhalte haben, — so sind die Akte,

durch welche jene Vorstellung ihre feste sich gleichbleibende Bestimmtheit erhält, wiederum keine Urtheile, sondern Akte der einfachen Wahrnehmung, d. h. der bloßen unterscheidenden Thätigkeit. Das Kind, indem es den Gegenstand zuerst in einer bestimmten Umgebung erblickt, kommt zu einer Vorstellung von ihm (d. h. nimmt ihn nur wahr) dadurch, daß es ihn von den Gegenständen seiner Umgebung unterscheidet: dadurch allein erhält er seine Bestimmtheit für das Bewußtseyn. Indem es ihn zum zweiten Male in einer andern Umgebung erblickt, nimmt es ihn wiederum nur wahr, indem es ihn auch von dieser neuen Umgebung unterscheidet; zugleich aber stellt sich die Erinnerung, die es von der ersten Wahrnehmung hat, in seinem Bewußtseyn ein, es unterscheidet dieses Erinnerungsbild ebenfalls von der neuen Umgebung, und findet, daß es von letzterer auf dieselbe Weise unterschieden ist, daß also das Erinnerungsbild und die unmittelbare Wahrnehmung des Gegenstandes sich gleichen, d. h. es entsteht ihm die Wahrnehmung (Vorstellung) der Gleichheit oder Identität des früher wahrgenommenen mit dem gegenwärtig wahrgenommenen Gegenstande. In allen diesen Akten sind keine Urtheile enthalten. Das Kind fällt nicht das Urtheil: der Gegenstand ist von seiner Umgebung (von diesem und jenem andern Gegenstande) verschieden, — denn dazu müßte es den Begriff der Verschiedenheit bereits haben, — sondern es nimmt nur die Bestimmtheiten (Unterschiede) des Gegenstandes und damit ihn selbst wahr, indem es ihn von andern unterscheidet. Eben so wenig fällt das Kind das Urtheil: der gestern und der heute wahrgenommene Gegenstand ist der gleiche und selbige, — denn dazu müßte es wiederum den Begriff der Gleichheit oder Identität bereits haben, — sondern es nimmt auch die Gleichheit nur wahr, indem es sein Erinnerungsbild mit der gegenwärtigen Wahrnehmung vergleicht, d. h. indem es beide unterscheidet. (Denn die unterscheidende Thätigkeit geht nicht bloß auf das Setzen von Unterschieden, sondern auch auf das Bestimmen dessen, worin die Dinge gleich sind.) Damit entsteht ihm also wiederum nur eine neue Vorstellung, die Vor-

stellung der Gleichheit, welche die Bedingung ist für die Bildung der ersten Begriffe, d. h. die ganze Operation gehört nur zu denjenigen Akten des Verstandes, durch welche er der urtheilenden Thätigkeit erst die Objekte zuführt, deren sie bedarf, um in Wirksamkeit treten zu können. Dasselbe gilt von derjenigen Operation, durch welche Begriffe im engern Sinne, d. h. Art- und resp. Gattungsbegriffe subjektivischer wie prädicativischer Natur, vom Verstande gebildet werden: auch hier vergleicht (unterscheidet) er nur eine Mehrheit von Dingen mit einer Mehrheit von andern Dingen, und indem er findet, daß jene von diesen durch dieselben, wesentlich gleichen Unterschiede unterschieden sind und diese Unterschiede zur Einheit zusammenfaßt, entsteht ihm der Begriff als die Totalität dieser wesentlich gleichen Unterschiede, kraft deren die darunter befaßten Einzeldinge selbst einander gleich sind. Auch hier wird nicht geurtheilt: die Unterschiede, durch welche diese Mehrheit von Dingen von jener andern unterschieden ist, sind gleich, sondern diese Gleichheit wird nur wahrgenommen, d. h. durch die Operation entsteht erst die Vorstellung der Gleichheit von Unterschieden, und damit die Vorstellung desjenigen, was in einer Mehrheit von verschiedenen Dingen ungeachtet ihrer durchgängigen Verschiedenheit das Gleiche und Selbige, ihnen allen Gemeine ist, die Vorstellung des Allgemeinen, des Fundaments und Hauptmoments der sich bildenden Begriffe.

Nichtsdestoweniger kann man von „Urtheilen der Wahrnehmung" sprechen. Aber nicht in dem Sinne, als beruhe alle Wahrnehmung auf Urtheilen, sondern nur insofern, als im ausgebildeten Bewußtseyn vielfach mit der Wahrnehmung unmittelbar die Subsumtion des wahrgenommenen Objekts unter einen Begriff sich verbindet, — wobei indeß die Wahrnehmung (die Unterscheidung des Gegenstandes von seiner Umgebung) und die Subsumtion doch immer zwei unterschiedliche Akte sind, obwohl sie gewöhnlich einander so rasch und unmittelbar folgen, daß sie für das Bewußtseyn in Einen Akt zusammenschmelzen. (Bei schwierigen Fällen zeigt sich ihre Unterschiedlichkeit klar: der Ra-

turforſcher, dem ein neues Mineral vorgelegt wird, muß oft ſehr lange beobachten (unterſcheiden), ehe er das Urtheil fällen kann: dieſes Mineral iſt ein Metall; beim Kinde, das die erſten Vorſtellungen und Begriffe ſich eben erſt gebildet hat oder in der Bildung derſelben noch begriffen iſt, werden die beiden Akte ſtets auseinanderfallen.) Dagegen ſind Sätze wie: dieſes Ding iſt nicht jenes, oder dieſes Ding hat dieſe, von jener unterſchiedene Farbe, keine Urtheile der Wahrnehmung, ſondern eben nur Wahrnehmungen ſelbſt, die, ſofern ſie in der Form der Sprache dem Bewußtſeyn einverleibt werden, jene dem Urtheil äußerlich ähnliche Form eines Satzes annehmen. Das Kind, das der Sprache noch nicht mächtig iſt, vollzieht dieſe Akte des Wahrnehmungsvermögens und bringt ſich ihr Reſultat zum Bewußtſeyn, ohne ihnen die Form des Satzes zu geben. Jedenfalls müſſen doch das Urtheil der Wahrnehmung und die Wahrnehmung ſelbſt von einander unterſchieden ſeyn und werden. Worin aber beſteht dieſer Unterſchied, wenn ſchon die bloße Wahrnehmung, daß dieſes Ding nicht jenes iſt oder daß dieſes dieſe Farbe, jenes jene hat, alſo derjenige Akt, durch den mir die Beſtimmtheit des Objekts erſt zum Bewußtſeyn kommt und zu einer bewußten beſtimmten Vorſtellung wird, ein Urtheil ſeyn ſoll? Oder ſoll etwa die Wahrnehmung nichts als die bloße Affektion der Sinne ſeyn? — in welchem Falle allerdings noch erſt ein beſonderer Akt hinzukommen müßte, durch den die Sinnenaffektion zum Bewußtſeyn gebracht würde. Aber kein Menſch nennt die bloße Reizung ſeines phyſiſchen Nerven eine Wahrnehmung. Wahrnehmung iſt doch nur dasjenige, was Ich wahrnehme, d. h. die Wahrnehmung gehört nicht der Sphäre der bloßen Sinnlichkeit, ſondern des Bewußtſeyns an. Auch die bloße Empfindung iſt noch keine Wahrnehmung. Denn die Empfindung iſt die Sinnenaffektion, ſofern die letztere nicht eine bloße Nervenreizung bleibt, ſondern der Seele ſich mittheilt; und wie unſere Nerven ſehr viele Reizungen erfahren, von denen uns nichts zum Bewußtſeyn kommt, ſo haben wir beſtändig mancherlei Empfindungen und reſp. Gefühle, von denen wir

nichts wissen, entweder weil wir unsere Aufmerksamkeit (unsere unterscheidende Denkthätigkeit) nicht auf sie richten, oder weil sie zu schwach sind, um von unsrer beschränkten Unterscheidungskraft erfaßt werden zu können. Auch die bloße Empfindung nennt kein Mensch eine Wahrnehmung. Sie wird zunächst zur Perception, d. h. ich percipire sie, sie kommt mir zum Bewußtseyn, dadurch daß ich sie zuvörderst von meinem empfindenden Selbst unterscheide. Aber damit gewinne ich nur überhaupt ein Bewußtseyn von ihr, ein Bewußtseyn von ihrem bloßen Daseyn, noch nicht von ihrer Bestimmtheit: so lange sie diese noch nicht hat, schmilzt sie mit allen übrigen Empfindungen in Eins zusammen und das Ich (die Seele) weiß nur, daß es empfindet, nicht aber was es empfindet. Ihre Bestimmtheit aber erhält jede Empfindung nur dadurch, daß sie, nachdem sie zur Perception geworden, d. h. von dem empfindenden Selbst unterschieden worden, nun auch von andern Empfindungen unterschieden wird: nur indem das Kind die Sinnesempfindung des Rothen von der des Gelben, Blauen ꝛc. unterscheidet, erhalten die Perceptionen, die es in letzter Instanz den Affektionen des Gesichtsnerven verdankt, ihre Bestimmtheit. Aber selbst diese zur bestimmten Perception gewordene Empfindung ist noch keine Wahrnehmung. Zur Wahrnehmung wird sie erst durch einen weiteren Akt der unterscheidenden Thätigkeit, durch welchen der Inhalt der bestimmten Empfindung (Perception), wie Weiße sich ausdrückt, von der Empfindung selbst abgelöst und als ein selbständig Seyendes, als ein Objekt gesetzt wird: eine Wahrnehmung gewinnt das Kind erst, wenn es dasjenige, worin seine (percipirte) Empfindung des Rothen von der des Gelben unterschieden ist und jede zugleich ihre positive Bestimmtheit hat, von der Empfindung selbst unterscheidet und dasselbe, obwohl es Bestimmtheit seiner Empfindung bleibt, zugleich als Kundgebung, Aeußerung, Ausdruck eines von ihm Verschiedenen, Selbständigen, von seiner Empfindung (Perception) Unabhängigen, also objektiv Seyenden faßt, das ihm indeß zunächst nur ein Andres überhaupt, nur

ein Nichtsubjektives (Nicht-ich) ist, ohne alle andre Bestimmtheit als derjenigen, die es an dem Inhalte der subjektiven Empfindung als dem (vorausgesetzten) Ausdrucke seines Seyns hat. Eine Wahrnehmung ist nach dem allgemeinen Sprachgebrauche nur da, wo etwas Objektives als solches percipirt wird: das liegt schon in der Zusammensetzung des Wortes; denn von Wahrheit kann nur die Rede seyn, wo ein Objektives als solches vorausgesetzt und in Beziehung zur Subjektivität (der Auffassung ꝛc.) gestellt wird. Eine Wahrnehmung ist also nur die Perception eines objektiv Seyenden in seiner Bestimmtheit oder was dasselbe ist, eines bestimmten Gegenstandes als solchen, und jede einzelne Wahrnehmung beruht sonach auf der Unterscheidung eines Objektiven zunächst von dem empfindenden percipirenden, wahrnehmenden Selbst; — denn nur dadurch wird sie zu einer von der bloßen Perception (Empfindung) unterschiedenen Wahrnehmung-überhaupt, zur Perception eines Objektiven; — demnächst auf der Unterscheidung eines Objektiven von anderm Objektiven; — denn nur dadurch erhält das Objektive seine Bestimmtheit für das Bewußtseyn und wird die Wahrnehmung zu einer einzelnen, bestimmten Wahrnehmung.

Ist dieß der dem Sprachgebrauche allein entsprechende Begriff der Wahrnehmung, so leuchtet ein, daß ein Urtheil der Wahrnehmung nicht einerlei seyn kann mit irgend einem jener mannichfaltigen Akte der wahrnehmenden Thätigkeit, durch welche die Wahrnehmung selbst erst entsteht. Denn die wahrnehmende Thätigkeit nimmt eben nur wahr, die urtheilende dagegen urtheilt. Ein Urtheil der wahrnehmenden Thätigkeit ist daher, streng genommen, ein Widerspruch: denn es ist ein Urtheil einer Thätigkeit, die nicht urtheilt. Will man also Urtheil und Wahrnehmung nicht ohne Weiteres identificiren, — womit ein Urtheil der Wahrnehmung ein Urtheil des Urtheils wäre (!) — so bleibt nichts übrig als zu behaupten, daß mit derjenigen Thätigkeit, welche die Wahrnehmungen erzeugt, die urtheilende sich unmittelbar verbinde, zusammenwirke. Aber sollen dann in die-

sem Zusammenwirken alle jene Akte, durch welche die Empfindung von dem empfindenden Selbst und weiter von andern Empfindungen ꝛc. unterschieden wird, Urtheile seyn, so bleibt der wahrnehmenden Thätigkeit Nichts zu thun übrig; sie wird von der urtheilenden vollständig absorbirt und Urtheilen und Wahrnehmen wären doch identisch. Allein mit welchem Rechte können jene Akte Urtheile genannt werden? Sie sind offenbar Akte der sich in sich unterscheidenden Thätigkeit des Geistes: es ist nur ein Sich-in sich-Unterscheiden, wenn die Empfindung von dem empfindenden Selbst und weiter von andern Empfindungen und endlich ihr Inhalt (das Empfundene) als Kundgebung, Aeußerung, Abbildung eines Objektiven von der Empfindung als dem Subjektiven unterschieden wird. Dieses selbstthätige Sich-in sich-Unterscheiden, womit die gesetzten Unterschiede dem Geiste immanent gegenständlich werden, ist die Reflexion (Selbstbespiegelung) des Geistes in sich, auf der alle Perception, alles Bewußtseyn beruht, indem jene Unterschiede, die er in sich selbst setzt und die ihm immanent gegenübertreten, nur Bestimmtheiten seiner selbst, also in ihrer immanenten Gegenständlichkeit Momente seiner selbst im Gegenbilde, Reflexe seines eignen Wesens in dessen einzelner Bestimmtheit sind, die als solche in sein eignes Wesen sich zurückwenden und von ihm aufgenommen, d. h. percipirt, zum Bewußtseyn gebracht werden. In welchem Sinne nun kann dieses Sich-in sich-Unterscheiden ein Urtheilen heißen? Wo findet hier eine Verknüpfung oder Gegeneinanderstellung von Subjekt und Prädikat Statt? Vielmehr ist ja klar, daß durch dieß Sich-in sich-Unterscheiden erst Perceptionen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffe, kurz erst ein Inhalt des Bewußtseyns und damit dasjenige Material gewonnen wird, dessen die Urtheilskraft bedarf, um ein Urtheil zu bilden, indem doch dasjenige, was die Stelle des Subjects und resp. Prädicats einnehmen soll — sey es Wahrnehmung, Vorstellung, Begriff ꝛc. — bereits vorhanden seyn muß, bevor es an die Stelle des Subjekts und in Beziehung zum Prädicate gesetzt werden kann. Und gesetzt auch, daß diejenige Thätigkeit,

welche dieß Material erst beschafft, und diejenige, welche es zum Subjekt und Prädicat des Urtheils verwendet, unmittelbar zusammenwirkten, so wären doch beide immer zu unterscheiden und nur die letztere könnte als urtheilende Thätigkeit bezeichnet werden.

Es wird sonach dabei bleiben müssen, daß unter einem Urtheil der Wahrnehmung, wie bemerkt, nur die mit einer Wahrnehmung unmittelbar verknüpfte Subsumtion des wahrgenommenen Gegenstandes unter einen Begriff verstanden werden kann. Mit der hierin liegenden allgemeinen Bestimmung des Wesens der Urtheilskraft und des Begriffs des Urtheils stimmt wiederum der Sprachgebrauch völlig überein: nach ihm setzt das Urtheil stets voraus, daß bereits Begriffe im gewöhnlichen Sinne des Worts, d. h. allgemeine Begriffe vorhanden seyen, weil nach ihm das Urtheil nur die Subsumtion eines einzelnen Objekts (oder einer Species von Dingen) unter einen (höheren — Gattungs-) Begriff ist. Kein Mensch sagt: ich urtheile, daß Aristoteles im 73sten Jahre seines Alters gestorben, sondern: ich weiß, oder ich habe erfahren, daß ꝛc. Ebenso wenig: ich urtheile, daß dieses Ding nicht jenes ist, sondern ich sehe (nehme wahr), daß ꝛc. Wohl aber urtheilt der Richter, wenn er die Wahrheit einer einzelnen Thatsache constatirt oder die ermittelte Thatsache unter die betreffende allgemeine Bestimmung des Gesetzes und damit unter den Begriff des Rechts und resp. Unrechts subsumirt. Der Taxator, der Sachverständige, der Recensent urtheilt, wenn er den Werth einer Sache, die Güte einer Arbeit, die Schönheit eines Kunstwerks abschätzt. Der Naturforscher urtheilt, wenn er ein bisher unbekanntes Mineral für ein Metall erklärt, und wir alle urtheilen tagtäglich, indem wir ein Objekt, das zu unsrer Kenntniß kommt, unter irgend einen allgemeinen (Subjekt- oder Prädicat-) Begriff subsumiren.

Halten wir nun an diesen allgemeinen Begriff des Urtheils das s. g. unendliche Urtheil und fragen, ob dasselbe für eine besondre Art von Urtheilen gelten könne, so finden wir uns zunächst wiederum insofern in Uebereinstimmung mit Weiße, als

er zugiebt, daß in der formalen Logik das unendliche Urtheil keine besondre Stelle einnehmen könne, weil es formaliter nur ein positives Urtheil sey, das bloß äußerlich (sprachlich) die Form eines negativen an sich trage, und daß es daher für die formale Logik genüge, auf diese eigenthümliche Gestalt aufmerksam zu machen und vor der Verwechselung des unendlichen Urtheils mit dem negativen zu warnen. Allein für die Logik in ihrer organischen Einheit mit der Erkenntnißtheorie, also für die wahre Auffassung und Behandlung der Logik, soll das unendliche Urtheil von der größten Bedeutung seyn. Hier soll es jenen wichtigen Akt des Verstandes bezeichnen, durch welchen der (erkennende) Geist die subjektive Sphäre seiner nur ihm angehörigen Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ꝛc. gleichsam durchbricht und ein objektives Seyn als Gegenstand der Vorstellung, Anschauung ꝛc. setzt. Dieser Akt der Unterscheidung des Gegenstandes einer Anschauung von der Anschauung selbst soll ein Urtheil seyn, und zwar ein unendliches; denn es scheine „insofern den Charakter eines negativen zu tragen, als darin eine Verneinung der in den bloß sinnlichen Urtheilen vorausgesetzten Einerleiheit des Gegenstandes einer Vorstellung mit der Vorstellung als solcher enthalten sey, in Wahrheit jedoch sey es ein positives Urtheil, da es ja nichts Positiveres geben könne als die Bejahung eines Gehalts, die Erhebung des Gedankens zu einem von der Subjektivität der Empfindungen und Vorstellungen unabhängigen Seyn.“ Haben wir Weiße recht verstanden, so würde das in Rede stehende Urtheil lauten: dieser Inhalt meiner Empfindung, Anschauung ꝛc. ist nicht einerlei mit der Empfindung, sondern ein von ihr verschiedenes objektives Seyn, oder beide Sätze in Eins zusammengezogen: dieser Inhalt meiner Anschauung ist ein von ihr verschiedenes objektives Seyn, ein Gegenstand. Wir wollen hiergegen nicht erinnern, daß der Inhalt der subjektiven Anschauung, der doch als solcher ein nur Subjektives ist und bleibt, nicht wohl unmittelbar als der Gegenstand selbst, sondern nur als Kundgebung oder Ausdruck eines von ihm noch unterschiedenen Gegenstandes

gefaßt werden kann. Weiße meint wohl nur, daß das Kind den Inhalt seiner Anschauung (ihre Bestimmtheit) mit der objektiven Bestimmtheit des Gegenstandes identificirt und von letzterem selbst zunächst nichts weiter als eben diese Bestimmtheit kennt, so daß ihm insofern Gegenstand und Inhalt seiner Anschauung in Eins verschmelzen. Es fragt sich aber zunächst: wie kommt das Kind zu jenem Urtheile? oder wie Weiße sich ausdrückt: was ist es, das den Verstand von dem Gebundenseyn an die Subjektivität des sinnlichen Ichs, an die sinnliche Zuständlichkeit in Empfindung, Anschauung und Vorstellung befreit? — Weiße antwortet: der Vernunftinstinkt, der im Akte dieser Befreiung das Bewußtseyn von der Möglichkeit eines Seyns außer jener Subjektivität und von der unendlichen Möglichkeit der Bestimmungen desselben erzeugt. Allein wodurch wird bewiesen, daß es einen solchen Vernunftinstinkt giebt, daß ein solches Bewußtseyn der bloßen Möglichkeit eines Seyns überhaupt und der unendlichen Möglichkeit von Daseynsbestimmungen dem Bewußtseyn der Wirklichkeit voraufgeht? Weiße will es beweisen eben durch die Existenz des unendlichen Urtheils. Indem er es ganz im Sinne Kants faßt, betrachtet er als den eigentlichen Inhalt des Prädicats desselben Dasjenige, was Kant „die unendliche Sphäre alles Möglichen" nennt. Allein die Ansicht Kants ist vielfach bestritten. Es fragt sich, ob das unendliche Urtheil: die Seele ist unsterblich, besagen wolle: „die Seele sey Eines von der unendlichen Menge Dinge, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgesammt wegnehme," ob dadurch die Seele „in den unbeschränkten Umfang der nicht sterbenden Wesen gesetzt" und somit im unendlichen Urtheile „das Bewußtseyn einer unbegränzten Sphäre von Prädicaten für irgend ein gegebenes Subjekt eröffnet werde." Ich gehöre ebenfalls zu denen, welche die Kantische Ansicht für das künstliche Machwerk einer über das Ziel hinausschießenden Reflexion halten. Zunächst muß ich einwenden: wäre sie richtig, so wäre dadurch gar kein Unterschied gesetzt zwischen dem unendlichen und dem einfach negativen Urtheile. Soll das Urtheil: die Seele

ist unsterblich, nur besagen, daß der Seele das Prädikat Sterblich zwar nicht zukomme, dafür aber innerhalb der Sphäre der nicht sterbenden Dinge eine unendliche Mannichfaltigkeit von möglichen Prädicaten zukommen könne, so ist dieß Urtheil ganz dasselbe mit dem einfach negativen: dieses Ding ist nicht roth. Denn wenn auch im negativen Urtheil die Negation zur Copula gezogen wird, so ist doch mit dem Satze: dieses Ding ist-nicht roth, immer nur gesagt, daß nicht das Prädicat Roth, sondern irgend ein anderes mögliches Prädicat dem Dinge beizulegen sey. Denn wäre ihm gar kein Prädicat beizulegen, so wäre es kein Ding, weder ein Seyendes noch ein bloß Gedachtes, sondern würde für schlechthin undenkbar, weil für absolut unbestimmbar erklärt. Mit andern Worten: läßt man überhaupt das Bewußtseyn einer unendlichen Möglichkeit von Daseynsbestimmungen zu, so eröffnet sich dasselbe nicht nur im unendlichen Urtheil, sondern eben so entschieden, ja noch entschiedener im negativen, weil letzteres noch entschiedener den Verstand auffordert, dasjenige Prädicat, das dem Dinge anstatt des ihm abgesprochenen zukommt, innerhalb der unbegränzten Sphäre der möglichen Prädicate aufzusuchen.

Aber ich leugne, daß in dem Urtheile: die Seele ist unsterblich, das Subjekt in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen gesetzt, und nur dadurch das Urtheil selbst ein bejahendes werde. Das Prädicat „unsterblich" ist nur äußerlich, formell, ein negatives, seinem Inhalte, seiner Bedeutung nach ist es ein durchaus positives, indem es eben nur das Fortbestehen nach dem Tode bezeichnet. Das Urtheil: die Seele ist unsterblich, besagt daher nur, daß sie unter diejenigen Dinge gehöre, die, aus der (organischen) Verbindung mit einem andern (dem Leibe) losgelöst, selbständig fortdauern, — was nach der Ansicht der Physiker auch von den s. g. Atomen gilt, die nach der Auflösung der chemischen oder organischen Verbindung mit andern, in welcher sie bisher bestanden, ebenfalls forteristiren. Dasselbe gilt von dem Urtheile: diese Behauptung ist unwahr, falsch; auch der Begriff des Falschen ist, wie schon

bemerkt, kein bloß negativer, sondern ein an sich positiver, der nur darum eine negative Beziehung (zum Wahren) enthält, weil er, wie alle ähnliche Begriffe (Böse und Gut, Krank und Gesund ꝛc.) nicht im bloßen Unterschied von andern, sondern im Gegensatz gegen einen andern steht. Und der Schluß endlich, den Weiße anführt: Wer nicht glaubt, wird verdammt, der Jude glaubt nicht, also ꝛc. bewegt sich ebenfalls in lauter rein positiven Urtheilen. Der Ausdruck „wer nicht glaubt" bezeichnet nur einen Ungläubigen, und in dem Urtheile: dieser Mensch ist ein Ungläubiger, wird das Subjekt nicht in den unendlichen Umfang der nicht-glaubenden Wesen gesetzt, sondern es wird ihm das Prädicat des Unglaubens beigelegt, das eine ganz positive Eigenschaft (Thätigkeit) des Geistes bezeichnet, nämlich das Bezweifeln oder Leugnen der Existenz Gottes oder einer andern religiösen Wahrheit. — Ich behaupte, alle s. g. unendliche Urtheile sind, weit entfernt das Subjekt in jene Kantische Sphäre der Möglichkeit zu versetzen, einfach positive Urtheile, die nur äußerlich, sprachlich die Form von negativen an sich tragen.

Ich leugne daher auch, daß jenes von Weiße so bedeutsam hervorgehobene Urtheil, welches den Uebergang von der Subjektivität der Empfindung ꝛc. zur Objektivität vermitteln soll, ein unendliches im Kantischen Sinne sey. Wenn das Kind zunächst bloß urtheilt: dieser Inhalt meiner Empfindung (Perception) ist verschieden von meiner Empfindung, ist nicht die Empfindung selbst, oder wenn es das objektive Seyn, das es dem Inhalte seiner Empfindung im oben erläuterten Sinne beilegt, zunächst nur als nicht identisch mit seinem Ich faßt, d. h. nur das Urtheil fällt: das objektive Seyn ist nicht subjektiv, so ist das ein einfach negatives, unvollständiges Urtheil. Denn es beruht nur darauf, daß das Kind, indem es den Gegenstand seiner Anschauung von letzterer selbst unterscheidet, zunächst nur das negative Moment, das in jedem Unterschiede liegt und zuerst hervortritt, auffaßt und sich zum Bewußtseyn bringt, weil es zunächst noch nicht zu erkennen vermag, worin das objektive Seyn, das es mit jenem Unterschiede setzt, positiv bestehe oder positiv vom Subjektiven unterschieden sey, — gerade so,

wie wenn der Naturforscher ein neues Mineral findet und zunächst zwar wohl zu erkennen vermag, daß es kein Krystall, kein Kiesel ꝛc. ist, nicht aber, unter welche Species es positiv gehört: da fällt auch er zunächst nur das negative Urtheil, es ist kein Krystall ꝛc., indem er das positive Urtheil, zu dem die negativen überleiten sollen, der näheren Untersuchung vorbehält. Aber auch der weitere Fortschritt der unterscheidenden (erkennenden) Thätigkeit führt das Kind nicht etwa erst zu dem unendlichen Urtheil: das objektive Seyn ist ein Nicht-ich, nicht-subjektiv, d. h. das Kind verbindet nicht die Negation, die es im negativen Urtheile zur Copula gezogen, nunmehr mit dem Prädicate und setzt damit das objektive Seyn (den Gegenstand) in den unbeschränkten Umfang der Nicht-ich seyenden Wesen; — denn einerseits ist bereits im negativen Urtheil implicite gesetzt, daß das objektive Seyn ein Nicht-subjektives sey, andererseits leugne ich, daß das Kind in demjenigen Akte, in welchem es zuerst einen Gegenstand als solchen faßt, bereits das Bewußtseyn einer unendlichen Möglichkeit von Gegenständen habe, und es wäre ein offenbarer Cirkel, wenn man aus dem Vorhandenseyn dieses Bewußtseyns (durch welches das unendliche Urtheil erst ein unendliches im Kantischen Sinne wird) das unendliche Urtheil herleiten und wiederum daraus, daß wir unendliche Urtheile fällen, das Vorhandenseyn jenes Bewußtseyns beweisen wollte. Vielmehr jenem ersten negativen Urtheile folgen im weiteren Fortschritt der erkennenden Thätigkeit des Kindes unmittelbar die das objektive, bisher noch an sich unbestimmt gelassene Seyn näher bestimmenden positiven Urtheile: das objektive Seyn ist das meine Empfindung Hervorrufende, Sich in ihr Kundgebende, meiner Perception sich Aufdrängende, — es ist ein an sich Seyendes, Selbständiges, das meiner Empfindung (Perception) und mir selbst gegenüber steht und stehen bleibt, auch wenn ich es nicht percipire; es ist an sich so und so beschaffen, u. s. w.

Sind aber sonach alle angeblich unendlichen Urtheile, auch das zuletzt erörterte nicht ausgenommen, entweder einfach nega-

tive (unvollständige) oder verkappt positive, so kann man sich auf sie nicht berufen zum Beweise dafür, daß das Bewußtseyn der Wirklichkeit des objektiven Seyns vermittelt sey durch ein Bewußtseyn der bloßen Möglichkeit desselben und einer unbegränzten Sphäre möglicher Prädicate für irgend einen gegebenen Gegenstand, welches in oder mit jenem unendlichen Urtheile sich eröffne. Dann aber wird die ganze Annahme von der Existenz eines solchen Bewußtseyns zweifelhaft: denn es dürfte schwierig seyn, sie anderweitig zu begründen.

Verwerfen wir nun aber diese Annahme, so tritt nur um so dringlicher die Frage an uns heran: Wie anders kommt das Kind zu jener ersten, wichtigen Unterscheidung seiner Empfindung und resp. ihrer (subjektiven) Bestimmtheit von einem Gegenstande, den es ihr als ein von ihr Verschiedenes (Objektives, Seyendes) gegenübersetzt? Jeder Kundige weiß, daß die Beantwortung dieser Frage ihre großen Schwierigkeiten hat. Indem ich sie hier, bei einer speciell logischen Erörterung zu beantworten versuche, brauche ich daher wohl kaum zu bemerken, daß ich mir nicht einbilde, die Sache erschöpft oder das Problem vollständig gelöst zu haben.

Ich glaube, daß es nicht ein Vernunftinstinkt, nicht ein Bewußtseyn, nicht ein Urtheil, sondern ein bloßes Gefühl ist, welches das Kind zu jenem Akte der unterscheidenden Thätigkeit veranlaßt und anleitet. Ich habe anderswo des Weiteren darzuthun versucht, daß stets und überall nur Dasjenige, was wir als so und nicht anders (als seyend oder nicht seyend, als so oder so seyend) denken müssen, — worauf auch immer diese Nothwendigkeit beruhen und wie sie sich auch kundgeben möge, — für uns allein objektive, allgemeine Gültigkeit habe. Diese Denknothwendigkeit, d. h. diese nicht bloß unser Denken im engern Sinne, sondern unsere geistige Thätigkeit überhaupt bestimmende Macht, äußert sich zunächst als eine Empfindungs- und resp. Perceptions-Nothwendigkeit. Die (sinnlichen) Empfindungen überhaupt drängen sich uns auf, und viele von ihnen sind so stark oder machen sich dergestalt geltend, daß

wir sie so zu sagen nicht ignoriren können, d. h. sie übertragen sich nicht nur von selbst aus der Nervenaffektion in die (empfindende) Seele, sondern nöthigen dieselbe auch sie zu percipiren, sie von sich selbst (der Seele) zu unterscheiden, womit sie ihr zum Bewußtseyn kommen, zu Perceptionen werden. Aber diese Nothwendigkeit wirkt nicht bloß, sondern sie giebt sich auch kund: das Kind fühlt sich zu solchen Empfindungen und Perceptionen genöthigt. Dieß Gefühl ist ein Moment des allgemeinen Selbstgefühls, d. h. desjenigen (freilich noch sehr unaufgeklärten) Vermögens, welches, der Afficirbarkeit der Nerven entsprechend, die Afficirbarkeit der Seele selbst durch ihr Thun und Leiden, durch ihre eignen Zustände, Thätigkeiten und Thaten ꝛc. ausdrückt. Bei diesem Gefühle der Nöthigung verbleibt es indeß, ohne weiteren Erfolg, bis ihm das Gefühl der Freiheit gegenübertritt. Nachdem nämlich das Kind durch Unterscheidung seiner Empfindungen nicht nur von seinem empfindenden Selbst, sondern auch einer von der andern, zunächst bestimmte Perceptionen mit bestimmten Inhalt (z. B. die Perception des Rothen, des Harten ꝛc.) und weiter durch Auffassung derselben in denjenigen bestimmten Verbindungen, in denen sie seinem Bewußtseyn erscheinen, die ersten noch ganz subjektiven mit dem Empfindungsinhalt noch zusammengeschmolzenen Vorstellungen oder Anschauungen gewonnen hat, treten ihm dann diese Vorstellungen gelegentlich wieder in's Bewußtseyn, die Einbildungskraft (die Grundlage des s. g. Spieltriebes) reproducirt sie und schaltet mit ihnen ohne von jenem Gefühle der Nöthigung begleitet zu seyn. Vielmehr afficirt die Eigenthümlichkeit dieser frei waltenden Thätigkeit ihrerseits die Seele in eigenthümlicher Weise und giebt sich ihr damit in einem andern Gefühle kund, das man als Gefühl der Freiheit bezeichnen kann. Ihm gegenüber bleiben aber fortwährend in Folge der Einwirkung der reellen Dinge auf unsere Sinne bestimmte Empfindungen, Perceptionen, Vorstellungen, mit dem Gefühle der Nöthigung behaftet, und indem das Kind dann dieses Gefühl von jenem andern unterscheidet, kommt ihm die Nöthigung selbst zum Bewußtseyn und mit ihr

das Daseyn Desjenigen, von dem die Nöthigung ausgeht. Denn im Genöthigtwerden als der Wirkung giebt sich nothwendig auch die nöthigende Ursache kund; und das Gefühl der Nöthigung hat daher nothwendig ein doppeltes Element in sich oder ist in sich selbst unterschieden, indem es einerseits nur Affektion der fühlenden Seele, nur Moment des Selbstgefühls, andrerseits zugleich Ausdruck der die Nöthigung hervorrufenden Ursache ist. Dieser Ausdruck ist zwar an sich nur ein subjektiver. Aber indem dem Kinde das Gefühl der Nöthigung und damit jener Unterschied in demselben, wenn auch noch ganz unklar und unbestimmt, zum Bewußtseyn kommt, giebt sich ihm darin zugleich insofern die Ursache der Nöthigung kund, als es dadurch veranlaßt wird, ein Etwas, durch welches es zu den bestimmten Empfindungen und Perceptionen genöthigt wird, von letztern selbst zu unterscheiden. Das bewußte Gefühl der Nöthigung involvirt zugleich eine Nöthigung zu diesem Akte der unterscheidenden Thätigkeit. Denn indem das Kind zu bestimmten Empfindungen und resp. Vorstellungen nicht bloß (mechanisch) genöthigt wird, sondern sich dazu genöthigt fühlt und dieses Gefühl ihm zum Bewußtseyn kommt, so fordert gleichsam das Bewußtseyn des Genöthigtwerdens von dem Verstande, ein nöthigendes Etwas hinzuzudenken, weil das Genöthigtwerden als solches, als Wirkung, nur gedacht (vom Bewußtseyn aufgefaßt) werden kann im Unterschiede von einem nöthigenden Etwas als Ursache. Dieses Etwas wird zwar anfänglich vom Kinde keineswegs unter dem Begriffe der Ursache erfaßt, sondern nur als ein von seiner Empfindung und Perception unterschiedenes, an sich unbestimmtes Etwas, das nur in seiner subjektiven Empfindung und deren Perception sich ihm kundgiebt, und nur an der Bestimmtheit seiner subjektiven Empfindung seine eigne Bestimmtheit hat, zugleich aber doch ihm und seiner Empfindung unterschieblich gegenüber steht. Jener Akt der Unterscheidung, durch den es sich dieses an sich unbestimmte Etwas gegenüberstellt, involvirt daher zunächst nur das negative Urtheil: dieses Etwas, dieses Objektive, Seyende, in der Empfindung Empfundene, ist nicht die

Empfindung selbst, nicht subjektiv, nicht Ich. Erst nach und nach geht dieses negative Urtheil, wie schon bemerkt, in positive, das objektive Seyn erst an sich bestimmende Urtheile über.

Daß dieses im Wesentlichen der Weg ist, auf welchem wir zum Bewußtseyn des objektiven reellen Seyns kommen, läßt sich freilich nicht direkt beweisen. Denn wir haben kein Bewußtseyn von der Art und Weise, wie unsere ersten objektiven Vorstellungen entstanden sind. Aber indirekt läßt es sich darthun. Denn noch jetzt, in unserm völlig ausgebildeten und wohl eingeübten Bewußtseyn, haben wir da, wo wir mit Bewußtseyn empfinden, d. h. wo eine Empfindung und deren Perception sich uns aufdrängt, unmittelbar die Ueberzeugung vom Daseyn eines Gegenstandes. Daß irgend Etwas realiter existire, daß hier ein Tisch vor mir stehe, läßt sich einem Andern nicht durch irgend eine Argumentation, nicht durch ein Urtheil oder eine Verkettung von Urtheilen beweisen, sondern nur durch Appellation an sein unmittelbares Bewußtseyn, daß es so sey, und dieß unmittelbare Bewußtseyn ist, wie Jeder finden wird, nichts anderes als das Gefühl der Nöthigung, ein objektives Seyn anzunehmen. Selbst in der Wissenschaft giebt uns allein das Bewußtseyn der Nothwendigkeit, Etwas so und nicht anders denken zu müssen, die Ueberzeugung, daß es wirklich (objektiv) so sey, auch da, wo der denknothwendige Gedanke der unmittelbaren sinnlichen Anschauung widerspricht, wie z. B. bei dem Satze, daß die Erde sich um die Sonne dreht. Nur aus dem Gefühle der Nöthigung, in welchem alle, auch die geistige Objektivität, auch das Daseyn Gottes („das Absolute") sich ursprünglich allein kundgiebt, erklärt sich der s. g. Conflikt zwischen dem Gefühle und dem Verstande, dem wir so häufig im moralischen und religiösen Gebiete begegnen. Das Gewissen ist nichts anderes als das Gefühl der sittlichen Nothwendigkeit, d. h. das Gefühl der Nöthigung, das Sittengesetz als ein objektives zu fassen und ihm gemäß zu handeln, das Gefühl, in welchem diese Objektivität sich kund giebt, — möge dieselbe in der objektiven Naturbestimmtheit unseres eignen menschlichen We-

sens oder in der Objektivität des göttlichen Wesens niedergelegt seyn und an uns herantreten. Ebenso ist das s. g. religiöse Gefühl in letzter Instanz nichts anderes als das Gefühl, in welchem ursprünglich, vor aller Reflexion, vor aller Natur- und Selbsterkenntniß, das Daseyn des Absoluten sich uns kundgiebt, das Gefühl der Nöthigung, ein Göttliches, wenn auch zunächst in ganz unbestimmter (negativer) Fassung, als objektiv seyend zu denken. Diese negative unbestimmte Fassung geht allmälig in positive Bestimmtheiten des göttlichen Wesens über, welche zwar an sich ebenfalls im religiösen Gefühle als dessen Momente enthalten sind, deren Erhebung in's Bewußtseyn aber allein durch die unterscheidende Thätigkeit des Verstandes bewirkt wird. Dasselbe gilt vom moralischen Gefühle, vom Gewissen. Diese Verstandesthätigkeit kann nun aber zu falschen Urtheilen führen; denn auf ihr allein beruht in Wahrheit die Möglichkeit des Irrthums und aller wirkliche Irrthum. Dann treten die Urtheile, in welche der Verstand den Inhalt des Gefühls faßt, die Bestimmtheiten, welche dadurch das göttliche Wesen und resp. das Sittengesetz für das Bewußtseyn erhält, in Widerspruch mit dem religiösen und moralischen Gefühle, — und jener Conflikt ist gegeben, in welchem das Gefühl, d. h. das noch ganz unbestimmte (negative) Bewußtseyn dessen, was das Göttliche und Sittliche nicht ist, gegen dasjenige reagirt, was der Verstand positiv aussagt *). Alle diese Erscheinungen bestätigen unsere Ansicht über die Entstehung unsers Bewußtseyns von einem objektiven, gegenständlichen Seyn. Ja selbst das kranke Bewußtseyn, die Geistesstörung, weist auf dieselbe Quelle zurück. Die fixen Ideen des Wahnsinnigen haben m. E. nur darum für ihn Realität und objektive Geltung, weil sie zufolge der Krankheit des Nervensystems und der fühlenden Seele mit derselben Nothwendigkeit sich

*) Es versteht sich von selbst, daß damit nicht gesagt seyn soll, das Gefühl habe immer Recht gegen den Verstand; das Gefühl kann vielmehr selbst ein falsches seyn, indem es durch andere Gefühle getrübt wird: denn im Gefühl prägt sich nicht nur die Objektivität des reellen Seyns, sondern auch das Ansich unsers eignen Wesens mit seinen Trieben und Gelüsten, seiner Selbstsucht ꝛc. ab.

ihm aufdrängen wie die sinnlichen Empfindungen und Perceptionen, weil sie also von einem ähnlichen Gefühle der Nöthigung begleitet sind, wie jenes, das den gesunden Geist zur Annahme eines objektiven Seyns treibt und diese Annahme insofern auch dem abstrahirenden und reflektirenden, forschenden, Wissenschaft suchenden Verstande verbürgt, als er das Daseyn dieses Gefühls nur durch die Annahme der Existenz eines nöthigenden Gegenstandes erklären kann. —

Wir meinen also: nicht das Bewußtseyn der Möglichkeit von Gegenständen und unendlich mannichfaltigen Bestimmtheiten derselben führt uns zu jenem Urtheil, durch welches ein objektives Seyn uns gegenüber gesetzt wird, — diese Annahme genügt schon darum nicht zur Erklärung der Sache, weil sie nicht erklärt, wie dieß Bewußtseyn der bloßen Möglichkeit zum Bewußtseyn der Wirklichkeit werden könne, — sondern jenes Gefühl der Nothwendigkeit gewisser Perceptionen und Vorstellungen ist es, das mit Hülfe der unterscheidenden Thätigkeit des Verstandes zum Bewußtseyn der Wirklichkeit objektiver Gegenstände wird. Nicht aus der Möglichkeit, wohl aber aus der Nothwendigkeit folgt die Wirklichkeit, und nicht das Mögliche, wohl aber das Nothwendige, ist wirklich.

Uebersicht der philosophischen Literatur.

Von **J. U. Wirth.**

1. Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus. Von Prof. Dr. Karl Phil. Fischer. 1853.
2. Zwei Abhandlungen (über den Einheitstrieb und das Positive der Religion) von F. L. Fülleborn. 1846.
3. Vorarbeiten zu einer Theorie der Einheitslehre als Grundwissenschaft. Von demselbigen. 1848.
4. Ansicht von der Natur. Von J. W. Schmitz. 1853.
5. Ueber die Bedeutung der Anthropologie. Von Maxim. Perty, Prof. in Bern. 1853.
6. Die Idee der Person. Von Oginski. 1853.
7. Die individuelle Unsterblichkeit. Von W. Droßbach. 1853.
8. Die Unsterblichkeit. Von Heinrich Ritter. 1851.
9. Die spekulative Religionswissenschaft. Von Ludwig Noack. 1847.
10. Die Theologie als Religionsphilosophie. Von demselbigen. 1853.

11. Vom Sinai, Olymp und Tabor. Studien zur Philosophie der Geschichte. Von Josef Bayer. 1854.
12. Zend-Aveſta. Von G. Th. Fechner. 3 Theile. 1851.

Wenn es noch immer einzelne Philosophirende in unserer Zeit giebt, welche glauben, durch Aufstellung irgend eines neuen oder eigenthümlich modificirten Realprincips an der Spitze des Systems die Philosophie fortbilden und von ihrem dermaligen Standort hinaus zu einer höheren Entwicklungsstufe erheben zu können, wie dieß u. A. Noack glaubt, welcher unmittelbar mit dem Willen als Realprincip beginnt, und der Logik erst in der Philosophie des Geistes ihre Stelle anweist; so sollte sie schon der erkenntnißtheoretische Streit über Sensualismus und Rationalismus, welcher in unseren Tagen wieder mit verstärkter Gewalt erwacht ist, eines Besseren belehren und sie hinweisen auf die dialektischen Probleme der Philosophie als solche, welche in erster Linie zu lösen sind, ehe wir an die realphilosophischen gehen. Sind der allein richtigen Methode zufolge diejenigen Lehren, welche von anderen Lehren vorausgesetzt werden, zuerst zu behandeln, und ist jede realphilosophische, also inhaltliche Entwicklung doch, formell betrachtet, eine Anwendung der Denkgesetze, ein Begreifen, Urtheilen und Schließen; so müssen die formellen Bestimmungen über die Denkgesetze, Begriffe u. s. w. nothwendig vor der Realphilosophie erörtert werden. Würde insbesondere der Sensualismus das einzige erkenntnißtheoretisch wahre System seyn, folglich die sinnliche Wahrnehmung die alleinige Quelle aller Erkenntniß bilden, wie Feuerbach, Vogt, Moleschott u. A. lehren; so würde zum voraus feststehen, daß nur die Materie das absolute Realprincip seyn könne, und der Materialismus wäre das evident nothwendige und allein wahre System; denn was wir sinnlich wahrnehmen, ist immer nur etwas Materielles, während wir die innewohnende Seele und den Geist nicht selbst äußerlich wahrnehmen, sondern auf ihr Seyn und Wesen nur schließen, sie somit nur denkend erfassen können.

Fischer faßt nun seine Polemik gegen den Sensualismus

in die Hauptsätze zusammen: „Was derselbe allein beweist, ist, daß die Erfassung allgemeiner Erkenntnisse durch die Beobachtung bedingt ist. Daß aber die Gedanken nur durch das Herausfinden des Gemeinsamen in den sinnlichen Wahrnehmungen erzeugt werden, diese Meinung wird nicht nur durch die Logik und Mathematik, sondern durch die Produktion aller an sich nothwendigen und allgemeinen Gedanken widerlegt, welche, obwohl ihre bestimmte Erfassung durch die geistige und sinnliche Erfahrung vermittelt ist, doch nicht aus dieser abstrahirt sind, da sie vielmehr (im Unterschiede von Gemeinbildern und abstrakten Vorstellungen) z. B. die Ideen des Rechts, des Guten, des Schönen, des Heiligen, als die Wahrheiten und Kriterien der empirischen Entwicklung und Gestaltung des socialen und staatlichen, sittlichen, ästhetischen und religiösen Lebens sich erweisen. Wäre nichts im Verstande, was nicht von den Sinnen in ihn hineingeht, wäre der Geist nicht an sich das erzeugungs- und entwicklungsfähige Princip allgemeiner und nothwendiger Gedanken, so könnte er weder die innere, ewige Wahrheit der Gesetze oder Kategorien des Seyns und Denkens z. B. der Einheit, der Ursache, der Wechselwirkung koncipiren, um nach ihnen nicht nur induktive, sondern nothwendige Schlüsse zu machen, noch wären wissenschaftliche Entdeckungen gemacht worden, die wie z. B. Newtons Gesetz der Schwere oder die Kepler'schen Gesetze nicht von der Sinnlichkeit in den Verstand kommen."

Ich bin mit Fischer ganz darin einverstanden, daß der einseitige Sensualismus und Empirismus die Entstehung keines einzigen allgemeinen und nothwendigen Gedankens begreiflich zu machen vermag, glaube aber doch, daß er in seiner Polemik die Formen des Wissens nicht gehörig unterschieden und darum auch das Wahre am Empirismus nicht genügend gewürdigt hat. In den angeführten Sätzen wirft er das ideale Wissen oder das Erkennen der Ideen des Rechts, des Guten, des Schönen, des Heiligen, welche sich als Normen der empirischen Wirklichkeit erweisen, sodann das reine Wissen, wel-

ches namentlich die Kategorien zu seinem Gegenstande und Inhalte hat, und das empirische Wissen, welches sich auf die realen Arten und Gattungen bezieht, und demnach das ganze Naturgebiet umfaßt, durch einander, und betrachtet alle allgemeinen Gedanken, welche diese drei Formen des Wissens hervorbringen, gleichsehr als einerseits durch die Erfahrung bedingt, andererseits durch das Denken begründet oder erzeugt, von allen ohne Unterschied leugnend, daß sie aus der Erfahrung abstrahirt seyen.

Allein wohl sind die schlechthin allgemeinen Begriffe und Anschauungen des reinen Wissens einzig und allein von der Vernunft auf ursprüngliche Weise erzeugt, nicht aber aus der Erfahrung abstrahirt, da schon jede bestimmte einzelne Wahrnehmung, z. B. die Wahrnehmung dieses Papiers mit seinen Eigenschaften, die Kategorie des Dings und die Kategorie der Eigenschaft u. s. w. voraussetzt, und bei der Entstehung dieser Begriffe kann demnach die Erfahrung nur als die negative Bedingung ihres deutlichen und bestimmten Bewußtwerdens sich verhalten. Allein einen größeren Antheil müssen wir der Wahrnehmung, Erfahrung und Beobachtung an der Hervorbringung der blos relativ allgemeinen Arten- und Gattungsbegriffe zugestehen. Auch die Bildung dieser Begriffe setzt die Kategorien, also ein reines aprioriſches Vernunftelement, voraus, was der einseitige Sensualismus und Empirismus nicht kennt; allein da diese Begriffe nur relative Allgemeinheiten sind, so sind sie auch nicht reine Produkte des allgemeinen Denkens an sich, sondern die Erkenntniß der besonderen Bestimmtheit, welche sie von den Kategorien und unter sich unterscheidet, kann nur aus der Wahrnehmung und Erfahrung geschöpft werden, und zwar dieß nur so, daß hiebei von den individuellen Bestimmungen der Einzelwesen abgesehen und auf das Gemeinsame, was zugleich eine Art oder Gattung von anderen Arten und Gattungen unterscheidet, reflectirt wird.

Heißt nun dieses letztere Verfahren dem allgemeinen philosophischen Sprachgebrauche zufolge und ist es die Abstraktion,

ſo können wir auch nicht leugnen, daß es wirklich abſtrahirte Begriffe giebt, wenngleich nicht alle Begriffe abſtrahirt ſind, und wir müſſen dann auch die Wahrnehmung bei der Hervorbringung dieſer Begriffe zu der Vernunft nicht blos in das ſelbſtloſe Verhältniß der bloßen Bedingung, ſondern in das der Mitwirkung, alſo auch der Mitbegründung ſetzen, ſofern die Wahrnehmung wirkliche Inhaltselemente, die mit den reinen Vernunftelementen zuſammen die empiriſchen Begriffe konſtituiren, liefert und producirt. Es giebt alſo einen Kreis des empiriſchen Wiſſens (in dem angegebenen Sinne des Worts) innerhalb der Philoſophie. Das iſt es, was wir dem Empirismus zugeſtehen müſſen, wenn ſeine berechtigte Wahrheit anerkannt und der Streit zwiſchen Senſualismus und Rationalismus, wenigſtens in den Augen der wahrhaft Denkenden, bleibend gelöſt werden ſoll.

Auf ächt ſpekulative Weiſe iſt jedoch eine ſolche Verſöhnung der dialektiſchen Gegenſätze und eine wahre Erkenntniß des Wiſſens mit ſeinen Verzweigungen nur dann möglich, wenn die Dialektik auf den Begriff des Wiſſens an ſich zurückgeht und von ihm die verſchiedenen Formen deſſelben mit ihren Gebieten und eigenthümlichen Verfahrungsweiſen ableitet. Ich habe dieß in meinen „philoſophiſchen Studien“ *) zu zeigen verſucht, und darin wenigſtens die hauptſächlichſten Grundlinien einer, freilich erſt genauer auszuführenden Theorie des Wiſſens angedeutet. Hiernach iſt das Wiſſen an ſich die Einheit des Denkens und Seyns. Aber dieſe beiden Elemente des Wiſſens, das Denken und das Seyn, können verſchiedene Verhältniſſe und Stellungen zu einander einnehmen, und begründen alsdann die verſchiedenen, jedoch gleich nothwendigen und berechtigten Formen des Wiſſens, deren Entfaltung die Philoſophie, die eine, allumfaſſende Vernunftwiſſenſchaft ausmacht. Das Seyn kann nämlich entweder dem Denken ſelbſt a priori immanent

*) Philoſophiſche Studien, herausgegeben von Dr. J. U. Wirth. Zweite verm. Ausg. Stuttgart, bei Lindemann. 1854.

seyn, und dann bildet sich das reine, deduktive Wissen; oder das Seyn kann dem Denken vorausgesetzt seyn, und das Denken hat dieses ihm vorausgesetzte, somit gegebene Seyn in die Begriffsform zu erheben, worin es sich als empirisches oder induktives Wissen verwirklicht; oder endlich das Seyn ist durch das Denken selbst im eigentlichen Sinne gesetzt, und das Denken gestaltet sich damit zum idealen, vorbildlichen Wissen.

In das Gebiet der Ontologie führen uns die angegebenen Schriften Fülleborn's hinüber. Die Hauptfrage der Ontologie über das wahrhaft Seyende oder, was dasselbe ist, über die Wesenheit alles Seyns läßt sich auf entgegengesetzte Weise beantworten, indem man das wahrhaft Seyende entweder in das Allgemeine oder in die Einzelheit setzen kann. Der Gegensatz, welcher hiedurch in der philosophischen Weltansicht sich bildet, zieht sich bekanntlich durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch. Früher namentlich als Gegensatz des Spinozismus und Leibnitzianismus aufgetreten, hat er in unserem Jahrhundert in den Systemen Hegel's und Herbart's die Repräsentanten seiner beiden äußersten Pole gefunden, und es ist eine sehr begreifliche Erscheinung, daß, nachdem die Grundanschauung des ersten dieser Systeme mehrere Jahrzehente hindurch die philosophirende Welt beinahe ausschließlich beherrscht hatte, nunmehr der Herbart'sche monadologische Gesichtspunkt in den Vordergrund des allgemeinen Bewußtseyns getreten ist. Das zeigt sich auch in den Schriften, deren Besprechung dieser Artikel gewidmet ist. Fülleborn namentlich kündigt sein System als Einheitslehre schon auf dem Titelblatt an; auch Droßbach will vom „monadistisch metaphysischen Standpunkte" aus die individuelle Unsterblichkeit begründen, und die Aufstellung des Willens als Princips der Philosophie, wie sie sich nach dem Vorgange Schopenhauers in den Schriften Reiff's und auch in denjenigen Noacks findet, erklärt sich letztlich aus demselben Bedürfnisse, das Grundwesen als etwas Selbstisches, Fürsichseyendes, Monadisches zu denken. Um nun von den beiden

letzteren, auf deren Lehre wir zurückkommen werden, zunächſt abzuſehen, ſo ſind wir mit Fülleborn im Weſentlichen einverſtanden, wenn er behauptet, daß die Einheit (oder richtiger das Eins) nicht als etwas zu dem Realen Hinzutretendes, ſondern vielmehr als das eigentliche Reale, Wirkliche, alles Uebrige dagegen blos als aus ihr hervorgegangen anzuſehen ſey; daß ferner das Eins in jeder beſonderen Einheit das Beſtimmende ausmache und unter gewiſſen Bedingungen ſich als Seele verwirkliche, und daß, je kräftiger, umfaſſender das Eins beſtimme, deſto bedeutender die Einheit werde; daß demnach das Eins in den unorganiſchen Körpern nur das Ergebniß der ſich verbindenden chemiſchen Stoffe, in den lebendigen Organismen umgekehrt über die eingehenden Beſtandtheile beſtimme, und im menſchlichen Geiſte ſich ſogar ſein Verſchiedenes ſelbſt bilde. Allein ſoll die Philoſophie, welche mit dem Begriffe des Eins als der ontologiſchen Grundbeſtimmung in der That die principielle Wahrheit erfaßt, nicht wieder in eine abgezogene Einſeitigkeit zurückfallen; ſo muß ſie im Begriffe des Eins die demſelben immanenten Grundunterſchiede nachweiſen und weiterhin zeigen, wie das Eins ſich als die Einheit dieſer ſeiner Unterſchiede beſtimmt und damit erſt als Subſtanz, als Grundweſen, ſich ſetzt. Als dieſe Einheit des Verſchiedenen iſt das Eins in ſeiner Einzelheit zugleich Allgemeinheit, weil die Allgemeinheit Einheit des Verſchiedenen iſt. Alle Subſtanzen ſind ſolche Einheiten, die geiſtigen aber ſind ſie für ſich; ihr Selbſt iſt für ſich Allgemeinheit bei aller Beſonderheit. Mit dieſer Einſicht erheben wir uns in der That über den angegebenen principiellen Gegenſatz der ontologiſchen Syſteme.

Nach den citirten Aeußerungen Fülleborns, welchen zufolge die Einheit nicht als zu dem Realen Hinzutretendes, ſondern als das eigentliche Reale, Wirkliche, alles Uebrige dagegen blos als aus ihr hervorgegangen betrachtet werden darf, ſollte man nun erwarten, daß er auf die Löſung des allerdings höchſt ſchwierigen Problems, wie in dem Eins ein Unterſchied als urſprünglich immanent und aus ihm ein Verſchiede-

nes geworden, alle Energie seines Nachdenkens werde gerichtet haben. Statt dessen erklärt er jedoch schon §. 6. seiner erstgenannten Schrift das bezeichnete Problem für etwas die Fähigkeit des Menschen Uebersteigendes und behauptet, daß alle „dießfälligen Ideenspiele von der Setzung eines Anderen zu keiner Aufklärung führen"; und auch nach §. 106. seiner späteren Schrift sollen wir nicht einsehen können, wie der Einheitstrieb zu dem ersten Bestimmbaren gelangt sey, weil es uns an Daten hiezu fehle. Als ob man, um das genannte, der reinen Vernunfterkenntniß angehörige Problem seiner Lösung näher bringen zu können, etwa auf Entdeckung neuer empirischer Data warten müßte! Gesetzt aber auch, die angegebene Frage wäre schlechthin, auch in ihrer reinen Allgemeinheit, unlösbar; so hätte wenigstens Fülleborn folgerichtig anerkennen und den Gedanken festhalten sollen, daß das Verschiedene, Bestimmbare nur eine Bestimmung des Eins als seines Subjekts und zwar in der doppelten Form einer ursprünglichen, immanenten Unterschiedenheit und eines von ihm gesetzten Anderen seyn könne, wenn er auch das Wie dieser Differenzirung hätte wollen gänzlich dahingestellt seyn lassen. Der atomistische Gesichtspunkt wäre damit offenbar überschritten gewesen, sofern derselbe auf der Voraussetzung eines ursprünglich von einander verschiedenen und darum auch nie wahrhaft vereinbaren Vielen beruht. Statt dessen redet er von Molecüles, Atomen als wirklich vorhandenen kleinsten Theilchen der Materie, und spricht immer nur von einem bloßen „Zusammen" eines Verschiedenen in dem bestimmten Wirklichen, dem er dann doch merkwürdiger Weise eine Art Spontaneität beilegt, indem das Zusammen negativ dahin wirken soll, daß das verbundene Verschiedene seine Verschiedenheit nicht gegen den Verband äußere, positiv aber das Verschiedene bestimme, für das verbundene Eins gemeinschaftlich zu wirken. Wir glauben indeß, daß der würdige Verfasser, nach dem Titelblatt ein Königl. Preuß. Ober-Landes-Gerichts-Präsident, welcher trotz seines Berufes die nöthige Muße und geistige Energie zu ontologisch metaphysischen Untersuchungen gefunden und

ſich bewahrt hat, und deſſen Anſichten über das Poſitive der chriſtlichen Religion eine ebenſo freiſinnige als edle Geiſtesrichtung verrathen, wenn er bei der Reviſion ſeiner Unterſuchungen auf die genannten Inkonvenienzen ſeine Aufmerkſamkeit richtet, auch ſeine Lehre zu der in ihrem ächten Princip liegenden höheren ſpekulativen Wahrheit fortbilden werde.

In das Gebiet der Naturwiſſenſchaften verſetzt uns das Schriftchen von J. W. Schmitz, welcher darin die Entſtehung der Weltkörper, ihre Bewegungen und ihr endliches Wiederverſchwinden begreiflich zu machen ſucht. Nach ihm iſt mit der Lehre von geiſtigen Zieh- und Wurfkräften eine wahre Finſterniß im Gebiete der Naturwiſſenſchaften eingetreten. An ihre Stelle muß die Annahme treten, daß die den unendlichen Raum ausfüllende Weltluft oder der Weltäther, deſſen Daſeyn von der Attraktionslehre geleugnet wird, den Nahrungsſtoff für das ewige Sonnenfeuer und die übrigen Weltfeuer, welche als Sonnen am Himmel leuchten, abgebe. Da nun keine Verbrennung ohne Qualm und Verkohlungen oder Schlacken vor ſich geht, ſo kann auch das Brennen des Sonnenfeuers vom Weltäther nicht ohne Verdichtungen ſtattfinden, welche, als Flecken an der Sonne ſichtbar, entweder von der Macht des Feuers verzehrt werden oder ſich zu einem oder mehreren feſten Körpern zuſammenziehen. Sondern ſich nun dieſe feſten Körper von der Sonne ab, ſo entſtehen neue Weltkörper, und da dieß fortwährend auch jetzt noch geſchieht, ſo iſt die Sonne noch immer in einem Gährungsproceſſe begriffen. Die Weltkörper, alſo aus einer Verſchlackung des Weltäthers bei ſeinem Verbrennen durch die Weltfeuer entſtanden, werden auch, nicht durch eine ihnen innewohnende Kraft, welche der lebloſe Stoff nicht hat und welche ein bloßer Gedanke iſt, ſondern von derſelben, dem Sonnenfeuer als Nahrung zu ſeiner Verbrennung zufließenden, daher nur in den nächſten Umkreiſen der Sonne wirkenden Aetherſtrömung, wie die Schiffe, denen noch Niemand eine übernatürliche geiſtige Kraft angedichtet hat, von dem Waſſerſtrome, fortbewegt. Die Meteormaſſe einer Lichterſcheinung im Dunſtkreiſe der Erde fällt auf

ihre Oberfläche nieder. Da es aber im Weltenraume kein unten und oben giebt, so finden die von der Sonne abgesonderten Lavamassen (Planeten, Kometen, Monde) keinen Boden, auf welchen sie niederfallen müßten. Dieser Boden ist für sie der kalte von dem Sonnenfeuer entfernte Weltraum, wohin das Erkalten ihrer Masse sie allmählig versetzt. Es geht ein mächtiger Trieb durch das ganze Sonnengebiet von Süden nach Norden; die Planeten entfernen sich immer mehr von der Sonne nach Norden, und gleichzeitig erkalten sie auch in immer größerem Umfange, schwinden und vermindern sich, gleichwie Eis bei anhaltendem Frost, bis zu Sternenstäubchen.

Ich habe mich gleichfalls schon gegen die gewöhnliche Erklärung der Entstehung und Bewegung der Himmelskörper in einer ausführlichen Abhandlung in Noacks Jahrb. J. 1849 ausgesprochen, und es ist seitdem meine Lehre von der Affinität als dem Princip jener Entstehung und Bewegung in mehrern philosophischen Schriften, z. B. die Harmonie der Welten von Dr. Schmidt S. 49., die Theologie v. Noack §. 5., übergegangen. Um so weniger finde ich mich veranlaßt, die herkömmliche Theorie gegen die Angriffe unseres Verf. zu vertheidigen. Dennoch muß ich gestehen, daß ich, wenn ich nur die Wahl hätte zwischen der Attraktionstheorie und der Hypothese des J. W. Schmitz, unbedenklich der ersten den Vorzug geben würde. Wenn er behauptet, daß die Himmelskörper „ein lebloser Stoff" seyen, daß ferner ein lebloser Stoff ohne alle einwohnende Kraft gedacht werden müsse, und daß die Kategorie der Kraft eben „ein bloßer Gedanke" sey; so verräth er eine große Barbarei des Bewußtseyns, und überdieß widerspricht er sich selbst, indem er bei aller Polemik gegen die Anwendung jener Kategorie derselben doch gleichfalls zur Erklärung der Bewegung der Weltmassen nach Norden hin sich bedient, sofern er S. 21. erklärt, es sey „eine wahre und mächtige Weltkraft, welche die Weltmassen des Sonnensystems nach Norden hindränge." Warum überdieß die Sonnenschlacken als Weltkörper von der Sonne sich ausscheiden und entfernen, und nicht in den Sonnenkörper fallen, wo sie

ſo gut, als die auf die Erde herabſtürzenden Meteormaſſen, einen „Boden" fänden, davon giebt Schmitz keine genügende Erklärung. Das Erkalten erklärt dieß nicht; denn auch die Meteormaſſen unſerer Erde erkalten, und fallen doch auf ſie zurück. Wäre es endlich der dem Sonnenfeuer beſtändig als Nahrung zufließende Weltäther, deſſen Strom die Bewegung der Planeten hervorbrächte, ohne daß dieſen eine Bewegungskraft einwohnen würde; ſo ſollte man denken, daß auch die Planeten, ſtatt nach Norden ſich zu entfernen, vielmehr ſämmtlich über kurz oder lang dem Sonnenfeuer als Nahrungsſtoff mit zugeführt werden müßten.

Hat uns Schmitz an den Anfang der Naturwiſſenſchaft, die Lehre von dem Princip der Entſtehung und Bewegung der Weltkörper, geführt, ſo beſchäftigt ſich Perty mit dem Geiſte, in welchem der Schlußſtein des Gebäudes der Naturphiloſophie, die Anthropologie, gelegt und behandelt werden ſoll. Daß er hiebei das in unſeren Tagen wieder in den Vordergrund getretene Problem des Gegenſatzes und der Vermittlung des Materialismus und Spiritualismus zum Hauptgegenſtand ſeiner Unterſuchung machen werde, ließ ſich zum voraus erwarten. Je mehr das erſtgenannte Syſtem in unſeren Tagen wieder namhafte Vertreter in Feuerbach, Vogt, Moleſchott u. A. gefunden hat, und je weiter es ſich unter die Maſſe unſerer Zeitgenoſſen zu verbreiten droht: deſto begreiflicher iſt es, daß auch außer Perty noch andere der genannten Philoſophirenden, namentlich Fiſcher und Fechner, das Verhältniß von Seele und Leib zum Gegenſtande ihrer Erörterungen gemacht haben.

Alle drei nun ſind darin einverſtanden, daß die Seele, der Geiſt und ſeine Gedanken nicht als eine Bewegung der Materie gefaßt werden können. Namentlich erinnern Fiſcher und Perty an die Selbſtändigkeit des Geiſtes, wie ſie ſich im Selbſtbewußtſeyn und religiös ſittlichen Leben offenbare. Ich theile ganz dieſe Anſicht; jedoch glaube ich, daß der Materialismus inſolange noch nicht widerlegt iſt, als nicht das Verhältniß zwiſchen Leib und Seele gründlich und zwar wiſſenſchaftlicher,

als dieß der Materialismus selbst thut, festgestellt wird. Perty glaubt, daß der Materie und dem Geiste verschiedene Substanzen zu Grunde liegen, und er beruft sich hiebei auf meine eigene Definition des Geistes. Allein diese letztere steht fest, wenn auch eine Verschiedenheit zweier Substanzen in der menschlichen Natur nicht angenommen wird. Perty streitet hiebei gegen die beiden Annahmen, daß der Geist das Accidenz, der Leib die Substanz des Geistes sey, und daß der Geist den Leib erzeuge. Auch ich halte diese beiden Ansichten für irrig; allein daraus folgt noch nicht die Lehre von einer Zweiheit der Substanzen in der menschlichen Natur. Ist Substanz dasjenige, was für sich ist und das Princip der Selbstthätigkeit in sich trägt, so kann das menschliche Wesen nur eine, über alle ihm einwohnende, beziehungsweise selbstthätige Besonderheiten übergreifende und sie bestimmende Substanz seyn. Perty glaubt, daß die Nerven, auch der höchsten Sinne, nur Sinnesbilder, aber keine Gedanken produciren; allein schon das Produciren von Sinnesbildern ist nicht eine Thätigkeit des Leibes, sondern der Seele.

Fischer findet den Irrthum des Materialismus darin, daß er Subjekt der Denkthätigkeit, was allein der Geist seyn könne, und Werkzeug oder Verwirklichungsmittel, was das Gehirn sey, verwechselnd, das Gehirn als Subjekt der Denkthätigkeit und des Selbstbewußtseyns setze. Ein Werkzeug, ein Mittel ist gewiß das Gehirn im Verhältniß zum Geiste. Aber ist es blos dieß? Meine Feder ist auch ein solches Werkzeug und Verwirklichungsmittel der Geistesthätigkeit; aber steht nicht das Gehirn nothwendig zugleich in einem innigeren Verhältnisse zum Geiste? Ich glaube, daß der Materialismus die bekannte Bestimmung des Leibes als Organs, Werkzeugs, Mittels im Verhältnisse zum Geiste mit Recht als ungenügend bezeichnen kann.

Fechner faßt das Verhältniß von Leib und Seele inniger. Nach ihm ist es dasselbe Grundwesen, was als Geist (oder Seele) und als Leib erscheint. Aber alle Erscheinung des Geistigen (letzteres Wort im weitesten Sinne genommen) ist als sol-

che überhaupt eine Selbſterſcheinung oder geht doch als Moment in eine ſolche ein, indeß das Leibliche als ſolches überall nur einem Anderen als ſich ſelbſt erſcheint. Dieſe Verhältnißbeſtimmung trifft die Sache mehr; aber doch erregt auch ſie gerechte Bedenken. Einmal ſcheint es hiernach, als ob das Grundweſen, welches das Identiſche in Leib und Seele (Geiſt) ſeyn ſoll, begrifflich von dieſen beiden zu unterſcheiden ſey, indem ſich letztere und zwar die Seele und ihre bewußte Form, der Geiſt, wie der Leib als bloße Erſcheinungsformen zu dem einen Grundweſen verhalten ſollen. Allein die Seele und den Geiſt als bloße Form der Erſcheinung, wenn auch als die der Selbſterſcheinung zu ſetzen, heißt das Weſen der Seele, noch mehr des Geiſtes mißkennen. Die Seele, noch mehr der Geiſt, welcher die ſelbſtbewußte Seele iſt, iſt das Grundweſen ſelbſt; der Geiſt iſt das Ich, das Selbſt des Menſchen, und eine Selbſterſcheinung könnte die geiſtige Thätigkeit gar nicht werden, wenn nicht der Geiſt an ſich das Selbſt, alſo auch das Grundweſen, das eigentliche, urſprüngliche, wenn auch anfänglich in bewußtloſer Form (als Seele) exiſtirende Princip der Selbſtändigkeit und Selbſtthätigkeit des Menſchen wäre. Was iſt denn auch nach Fechner das dem Geiſte und Leibe identiſch zu Grunde liegende, in beiden nur auf verſchiedene Weiſe erſcheinende Weſen? „Ich ſage — behauptet Fechner (Thl. II. S. 367.) — nicht, daß, indem wir das Geiſtige als Selbſterſcheinung dem Materiellen als dem, was Anderem als ſich ſelbſt erſcheint, gegenüberſetzen, wir damit auch das identiſche Grundweſen ſelbſt, was ihrer beiderſeitigen Erſcheinung unterliegt, erfaßt haben, inſofern wir ein Weſen noch hinter ihrer Erſcheinung ſuchen wollen; es iſt eben nur ein Verhältniß damit bezeichnet, was uns geſtattet, uns im Gebiet der Erſcheinungen ſelbſt zu orientiren. — Was aber Körper und Geiſt noch abgeſehen von dem ſind, wie ſie erſcheinen oder als erſcheinend vorgeſtellt werden, vermag unſere Anſicht nicht zu ſagen.“ Dieſe Stelle beweiſt nicht blos, daß Fechner wirklich das Grundweſen und den Geiſt auseinanderhält und den letzteren als bloße Erſcheinungs-

form des Grundwesens faßt, sondern sie beweist auch, daß Fechner seine Analyse beliebig abgebrochen hat, sich mit der bequemen, nichts sagenden Ausflucht des Unerforschlichen begnügend. Endlich sollen es gar „dieselben Processe seyn, die von der einen Seite als leiblich organische, von der andern als geistige, psychische aufgefaßt werden können (S. 320.). Spinoza stellte irriger Weise im Sinne der gewöhnlichsten Vorstellungsweise die Verschiedenheit der Attribute der Substanz, das Denken und die Ausdehnung (nach uns der Erscheinung), für das betrachtende Subjekt ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit seines Standpunkts als vorhanden dar, und konnte demgemäß jene Verschiedenheit nicht als eine durch den Wechsel des Standpunktes aufhebbare ansehen, wie bei uns der Fall ist" (S. 354.). Wenn hiernach die Verschiedenheit zwischen Geist und Leib nur in den Standpunkt des Betrachtenden fällt, so ist sie nur subjektiver Art, und doch ist jene Verschiedenheit eine objektive, reelle, keineswegs mit dem Wechsel des Standpunktes verschwindende.

Ganz mit Fechner darin einverstanden, daß der Leib die äußere Erscheinung der Seele ist, halte ich nur die Seele selbst für das Grundwesen des Menschen und setze bei dieser Einheit zwischen Seele und Leib eben dieselbe reale Verschiedenheit beider, wie sie zwischen der Wesenheit und Erscheinung in Wirklichkeit statthat. Ich habe schon in meiner Erstlingsschrift, der Theorie des Somnambulismus, diese Ansicht ausgesprochen. Wenn nun aber Hoffmann im 4. B. der Baader'schen W. S. 323. als Grund der Polemik Baaders gegen meine Theorie (die freilich in keinen Gründen, sondern nur in theologischen Verdächtigungen bestand und darum auch von mir nicht beachtet wurde) meine darin ausgesprochene Behauptung anführt, die Seele sey das Ideelle, was in allen äußerlichen, von einander räumlich getrennten Punkten des Leibes als das einfache Eins existire, sich ebenso beständig verleibliche, als aus dem Aeußerlichen in sich zurückgehe; so möchte ich doch wissen, welches große Aergerniß denn Hoffmann an dieser Auffassung nehme? Den Materialismus kann er doch unmöglich in diesen Worten und dem

ganzen 58ſten §. meiner Th. ausgeſprochen finden; denn deutlich iſt ſchon in dem citirten Ausſpruche, ebenſo in den übrigen Beſtimmungen deſſelben §., wonach die Seele als die im Anderen, Fremden bei ſich ſeyende Idealität, als die das Leibliche ſogar negirende Thätigkeit, als das ideelle Eins bezeichnet wird, die dem Materialismus geradezu entgegengeſetzte Anſicht von der Seele als dem Grundweſen des Leibes ausgeſprochen. Ich muß alſo nur glauben, daß Hoffmann der dualiſtiſchen Annahme zweier Subſtanzen im Menſchen huldige, kann aber nicht einſehen, wie eine ſolche Annahme zuſammenſtimmt mit der ſonſt in der Baader'ſchen Schule herrſchenden Polemik gegen alle das Geiſtige und Materielle ſchroff ſcheidenden Theorien *).

Um nun insbeſondere auf Perty's Schrift zurückzukommen, ſo muß ich, abgeſehen von obiger Differenz, meine reelle Zuſtimmung ausſprechen zu der ganzen Tendenz derſelben. Von der Naturforſchung verlangt Perty mit Recht, daß das Einzelne aus der Idee des Ganzen erklärt werde, weil aus dem Einzelnen ſich nicht das Ganze ableiten laſſe, ja nicht einmal die Geſtalten der organiſchen Welt aus der Zuſammengeſellung der Elementartheile ſich begreifen laſſen ohne eine vor dieſen waltende Idee. Gelangt er auf dieſe Weiſe zum Begriffe eines unendlichen, ſchöpferiſchen Geiſtes, und ſpricht er ſich auf's entſchiedenſte gegen unſere Feuerbache aus, welche in die Emancipation der Menſchheit vom Gottesglauben die höchſte ſittliche Befreiung derſelben ſetzen, während nicht der abſolute Wille Gottes, in welchem vielmehr alle Freiheit der menſchlichen Willen wurzelt, ſon-

*) Es ſey mir hierbei erlaubt, Hrn. Hoffmann, welcher a. a. O. die in meiner Theorie des Somnambulismus entwickelten Anſichten in einem offenbar mißbilligenden Sinne aufführt, auch um ſeine Gegengründe zu bitten und ihn zu fragen, wie er noch auf die von einer gemeinen Betrügerin, über welche Juſt. Kerner ein ganz heilloſes Buch in die Welt hinausgeſchickt hat, und welche keineswegs eine Somnambüle geweſen iſt, einer Anzahl Perſonen vorgemachten Taſchenſpielereien irgend einen Werth legen kann, nachdem er die von mir S. 296. meiner Theorie mitgetheilten Beobachtungen über ſie geleſen hat?

dern der selbstische Wille der Menschen die wechselseitige Hemmung ihrer Freiheit und allen Jammer auf Erden herbeiführt; so will er doch zugleich die Gottesidee in ihrer spekulativen Reinheit von mythisch anthropomorphistischen Beimischungen festhalten, und er tritt gleichsehr dem Pietismus, wie dem Materialismus entgegen. So bemerkte er: „der Mensch ist weder so gering und verworfen, wie ihn Pietisten und Herrnhuter, noch so groß und göttlich, wie ihn die Feuerbache machen; er ist ferner zwar der Ausgangspunkt aller Forschung, aber nicht der Endpunkt derselben.“ Mit Beziehung auf die Hegel'sche Ueberschätzung der Erde als Centralkörper des Weltalls, die sich bekanntlich auch bei anderen Philosophen von ganz entgegengesetzter Richtung findet, sowie mit Hinsicht auf das System von Rosenkranz und meine Polemik gegen letztern macht er die gute Bemerkung: die Hegelianer in ihrer Vergötterung des Menschengeistes müssen ja freilich die Erde als Centralkörper, die sog. Fixsterne als „abstrakte“ Seifenblasen ansehen; Andere möchten die Erde wenigstens zu einem „Bethlehem“ des Universums machen.

Während Perty den allgemeinen Geist, in welchem die Anthropologie behandelt werden soll, wenn sie ächt wissenschaftlich will konstruirt werden, zum Gegenstande seiner Untersuchung gemacht hat, hat Oginski einen der Hauptbegriffe der Anthropologie, welcher als solcher, wie überhaupt die ganze Anthropologie selbst, der Religionsphilosophie, Aesthetik und Ethik zu Grunde liegt, nämlich die Idee der Person, zum Objekte seiner behufs der Habilitation an der Universität in Breslau verfaßten Monographie erwählt, und ihn auch vornämlich in Beziehung auf die Ethik behandelt. Er setzt sogar einseitig genug die Philosophie allein in die Ethik, indem er behauptet, die Physik lehre den Menschen, was er war, die Geschichte, was er ist, die Philosophie, was er seyn wird oder seyn soll, und eben dieses Seynsollende zu bestimmen sey der Philosophie eigenthümliches Geschäft. Ich begreife freilich, wie es kommen konnte, daß der Philosophie gegenüber, welche der Vernunft alle Kraft

der Verjüngung abſprach und ihr Geſchäft nur in die miſerable Aufgabe ſetzte, das, was iſt, mit dem ausdrücklichen Bewußtſeyn von demſelben als einer bereits abgelebten Geſtalt des Menſchengeiſtes in die Begriffsform zu erheben und dieſe ſomit todten Formeln in den Mumienſarg des Syſtems zu verpacken, die Jüngeren unter den Philoſophirenden namentlich das Seynſollen, die erſt zu ſchaffende Zukunft der Menſchheit als Hauptproblem philoſophiſcher Erkenntniß zu erfaſſen den Drang fühlen. Ich habe mich ſelbſt ſchon wiederholt in gleichem Sinne ausgeſprochen, und, daß insbeſondere die auch von Oginski S. 30. ausgeſprochene Aſſociation der Völker in verſchiedenen Gruppen, welche wieder in einem allgemeinen Völkerbund ein weiteres Band vereinigt, das höchſte Ideal der Weltgeſchichte ſey, darüber kann längſt unter Vernünftigen kein Streit mehr ſtattfinden, vorausgeſetzt, daß man ſich das Menſchheitsideal als durch die Philoſophie, durch ihre allgemeine Herrſchaft, von der ſchon Platon mit Recht das Heil der Menſchheit erwartete, ſich vermittelt denkt. Denn die höchſte Hervorbringung der Menſchheit, die ächte Philoſophie, iſt nothwendig ihr höchſtes Ziel, weil ihr reifſtes Werk, und das höchſte Ziel der Weltgeſchichte kann kein eſoteriſches Eigenthum einzelner Wenigen bleiben, es muß Gemeingut Aller werden, wenngleich die Form, in welcher dieſe es beſitzen werden, eine volksthümliche ſeyn muß. Dieſes Bewußtſeyn von der ächten Philoſophie, an der alle Philoſophirenden, wenn auch in verſchiedenen Richtungen, arbeiten, als des Univerſalzwecks der Entwicklung aller Vernunftweſen iſt das ethiſche Pathos eines jeden, der frei und lebendig in ihrem Dienſte und wahren Geiſte arbeitet. Aber eben deswegen iſt es eine Mißkennung des univerſellen Geiſtes der Philoſophie, welcher beſtimmt iſt, alles Denken und Wollen ſeiner Leitung beſeelend zu unterwerfen, ſie nur auf die Erkenntniß des Seynſollenden zu beſchränken. Auch das Anſichſeyende, das ὄντως ὄν, iſt ihr Objekt, und alles Wiſſen, das in Wahrheit dieſen Namen verdient, auch dasjenige von der Natur und der Geſchichte iſt philoſophiſch, weil alles wirkliche, mit Recht ſo zu

nennende Wissen ein auf die Principien des Seyns und Denkens zurückgehendes und nur nach den, dem Denken selbst immanenten Gesetzen sich vollziehendes seyn muß, ein solches aber philosophisch ist.

Auch den, freilich überaus schwierigen Begriff der Person hat Oginski nicht ohne Einseitigkeit und, da er sie selbst zum Theil wieder fühlte, nicht ohne ein gewisses Schwanken festgestellt. Die Person ist das in seiner Besonderheit, wie sie mit der Rassen-, Volks-, Familien- und individuellen Eigenthümlichkeit gesetzt ist, doch zugleich allgemeine Selbst. Das höchste Leben ist das der Personen, weil es den größten Reichthum der individuellen Verschiedenheit mit der höchsten Allgemeinheit des Ich vereinigt. In diesem Begriffe liegen entgegengesetzte Elemente, deren wahre Ineinsbildung die ächte Sittlichkeit ist, wie ich dieß in meiner Ethik (B. II. S. 27. und a. a. O.) zu zeigen versucht habe. Worauf nun Oginski zu einseitig reflektirt, das ist die Allgemeinheit, das Universell-menschliche des vernünftigen Einzelwesens. Zwar S. 14. kommt er auch auf das Eigengeartete in jeder Person zu sprechen, vermöge dessen „die Idee der Person in jedem unter einem anderen Exponenten (mit einem anderen vorherrschenden, in unsere Sinne fallenden Merkmale) erscheine." Allein schon in diesen Worten liegt der schiefe Gesichtspunkt, daß „die Idee der Person" nicht die Einheit des Allgemeinen und Besonderen im menschlichen Selbst, sondern das Selbst nur als Allgemeinheit sey, die Besonderheit aber zur bloßen Erscheinungsform der Idee gehöre. So will er denn auch S. 23—40. den Satz beweisen: die Idee der Person sey die Idee der Menschheit, und er kann S. 20. die Behauptung aufstellen: die Person ist die Vernunft. Bei dieser Mißkennung des Individuellen, welches als Moment im Begriffe der Person liegt, ist es begreiflich, daß er S. 18. die antike Anschauung der Schuld des Einzelnen als einer Gesammtschuld erneuert wissen, im absoluten Drama keinen Unterschied von Haupt- und Nebenpersonen anerkennen will, die Selbsterkenntniß als Erkenntniß des Allgemein-menschlichen (des universalen Selbstes)

in uns (S. 21.) definirt, und, indem er im Selbſt des Menſchen ſeine Bedingtheit überſieht, eben dieſes Selbſt als abſolutes Selbſt ſetzt, vorgebend, Achtung könne der Menſch nur gegen den Menſchen, nicht gegen ein Weſen unter oder über ſich haben (S. 22.). Würde Oginski erwägen, wie der Vorſtellung von dem Ich als einem ſchlechthin allgemeinen Selbſt, wie ſie J. G. Fichte aufs konſequenteſte durchführte und wie ſie in ſeiner Sittenlehre als die Härte des äußerſten, aller Individualität feindlichen Purismus auftrat, die Philoſophie in Schleiermacher den ergänzenden, freilich auch von ihm zu weit getriebenen Begriff der individuellen, unübertragbaren Eigenthümlichkeit als ſittlich berechtigter Potenz gegenüberſtellte; ſo würde er einſehen, daß die Philoſophie ſeine zwar ächt ſpekulative, aber doch abſtrakt gefaßte Idee längſt hinter ſich hat und den Kenner ihrer Geſchichte mahnt, den Begriff der Perſon konkreter, allſeitiger als er gethan, anzulegen und damit in ihm das Princip ächter Humanität, welche die ſchön ſittliche Ineinsbildung des Allgemeinen und Individuellen iſt, zu gewinnen.

Droßbach führt den Begriff der Perſon in einer anderen Beziehung aus. Er will in ihm das Moment der individuellen Unſterblichkeit finden. Wir wollen ihn zuerſt ſelbſt reden laſſen. „Die von Leibnitz gegründete Monadologie ſcheint am geeignetſten zu ſeyn, durch ihre Annahme einer Vielheit unveränderlicher, lebendiger, bewußtſeynfähiger Einheiten das individuelle Selbſtbewußtſeyn vor dem ſpinoziſtiſchen Aufgehen in das Allgemeine, ſowie vor dem atheiſtiſchen Zurückſinken in ewige Bewußtloſigkeit zu bewahren. Die Monadologie muß jedoch durch fortgeſetzte Bearbeitung auf einen höheren Grad von Vollkommenheit gebracht werden. Der Irrthum der Leibnitziſchen Monadologie war die Annahme unräumlicher Monaden, ſowie Herbart mit Unrecht die Mehrheit der Kräfte als unvereinbar mit der Einfachheit der Subſtanzen betrachtete. Man muß vielmehr die Subſtanz als ein aus verſchiedenen Kräften bewirktes, alſo zuſammengeſetztes, aber untheilbares Ganzes definiren (S. 13—15.); die Subſtanzen ſind Kräfteſphären und zwar

keine immateriellen. Die Fähigkeit, sich selbst bewußt zu werden, liegt ebenso im menschlichen Samen, wie die Fähigkeit, Wasser zu bilden, im Wasserstoff. Die Seele ist folglich nichts anderes als die Materie, oder umgekehrt die Materie ist die Seele. Die Seele ist nicht ihrer Substanz nach von der Materie unterschieden, sondern nur ihrer zufälligen Stellung nach. Indem ein Kraftpunkt in die Stellung kommt, daß er andere beherrscht, ist er die Seele, der Beherrscher der anderen Krafteinheiten. Seele und Körper, beide sind Krafteinheiten; aber die erstere ist der Mittelpunkt, letztere ist die Peripherie. Die Seele kann ihren Standpunkt aufgeben, in die Peripherie übergehen, Körper werden; umgekehrt kann der Körper Seele werden (S. 45.). Der Mensch wie der Wassertropfen verdanken ihre Existenz einer aus einem Mittelpunkte in gewisse Entfernungen wirkenden Krafteinheit, und behalten ihre Existenz so lange, als diese Krafteinheit im Stande ist, die angereihten anderen Krafteinheiten unter ihrer Herrschaft zu erhalten; ringen sich diese unter Beihilfe fremder einwirkender Kräfte von ihr los, so zerfällt die organische Verbindung, der Tropfen hört auf Tropfen, der Mensch Mensch zu seyn. Doch existirt und wirkt sowohl die Centralkrafteinheit des Wassertropfens, als die des Menschenindividuums, des Menschen-Ichs in ihrer Sphäre ewig fort, wie sie auch vor dieser Verbindung gethan hat, und es ist klar, daß die Centralkrafteinheit eines Wassertropfens zu jeder Zeit wieder einen Tropfen bilden kann, sowie sie mit anderen Einheiten in geeignete Berührung kommt, und daß nach denselben Gesetzen auch die denk- und selbstbewußtseynsfähige Krafteinheit des zerfallenen Menschen-Ichs in alle Ewigkeit fort ähnliche andere Krafteinheiten an sich reihen und ihr wirkliches Ich wieder herstellen kann." (S. 57.)

Ich habe mich schon oben über den ächt wissenschaftlichen Gehalt der monadologischen Auffassung des Substanzbegriffs ausgesprochen. Ich erkenne deswegen das Wahre auch an der Monadologie Droßbachs an, und glaube insbesondere, daß er eine Vielheit von Kräften mit dem entschiedensten Rechte in den sub-

stanziellen Einheiten annimmt, und die Vernunft wie die tiefer gehende Empirie gleich sehr auf seiner Seite hat, wenn er Leib und Seele nicht für zwei verschiedene Substanzen hält. Allein bei allen gesunden Blicken, welche er in das Seyn der Dinge gethan hat, verräth seine ganze Entwicklung eine große Unreife der begrifflichen Durchbildung. Sind die Substanzen aus verschiedenen Kräften zusammengesetzt, so ist ihnen die Einheit zufällig, und sie sind keine untheilbare Ganze, am wenigsten Monaden, deren Wesen darin besteht, daß sie Ureinse sind. Wenn ferner Leib und Seele nicht zwei verschiedene Substanzen sind, so folgt daraus keineswegs, daß beide identisch seyen, was sie seyn müßten, wenn „die Seele nichts anderes als die Materie und umgekehrt die Materie die Seele wäre," sondern die wahre Folgerung, welche sich Droßbach nicht in ihrer Bestimmtheit gedacht und entwickelt hat, ist vielmehr die, daß die Seele die Substanz, die für sich seyende, thätige Einheit (Entelechie) des Leibes sey. Wie verschwommen noch das Bewußtseyn der Kategorieen, welches der Verf. kundgiebt, seyn müsse, erhellt aus seinem weiteren Satze, daß Seele und Körper, beide Krafteinheiten seyen; denn daraus würde, da nach ihm die Krafteinheit = Substanz ist, folgen, daß beide verschiedene Substanzen seyen, während er höchst naiv unmittelbar vorher letzteres geleugnet hat. Am wenigsten folgt jedoch aus seinem Substanzbegriffe dasjenige, was aus ihm abzuleiten der Zweck seiner Monographie ist, nämlich die individuelle Unsterblichkeit. Gründet sich die Annahme der letzteren nur darauf, daß der menschliche Samen die Fähigkeit, sich selbst bewußt zu werden, in gleicher Weise in alle Ewigkeit behält und sie bei geeigneter Berührung mit anderen Einheiten ebenso wieder entwickeln und verwirklichen kann, wie der Wasserstoff die Fähigkeit besitzt, immer wieder Wasser zu bilden, wenn der Sauerstoff sich mit ihm verbindet; so ergiebt sich zunächst die reine Zufälligkeit der Wiederauflebung der menschlichen Substanz, indem alsdann das materielle Substrat des menschlichen Individuums sich mit anderen, als den zum Menschenleben er-

forderlichen Einheiten möglicher Weise ebenso gut verbinden kann und dann andere Substanzen bilden muß, als der Wasserstoff, mit Sauerstoff und Kohlenstoff verbunden, nicht mehr Wasser, sondern eine vegetabilische Substanz bildet. Genauer jedoch betrachtet, folgt sogar aus obigen Vordersätzen die Unmöglichkeit der individuellen Unsterblichkeit, indem der menschliche Leib, also auch der materielle Samenkeim, mit dem Tode aus dem organischen Zustande in den anorganischen zurückfällt und sich in seine chemischen Bestandtheile zersetzt, in denen das animalculum spermaticum nicht mehr liegen kann.

Vorsichtiger als Droßbach verfährt Ritter in seiner Beweisführung. Droßbach dehnt den Begriff der Substanz gleichsehr und in gleichem Grade auf das niedrigste wie auf das höchste Seyende unter dem uns Bekannten, auf den Wassertropfen wie auf das menschliche Ich aus; und, indem er von beiden ohne Unterschied die gleiche Art des ewigen Seyns nachweisen will, so ist auf ihn die logische Regel anzuwenden: qui nimium probat, nihil probat. Ritter dagegen will eigentlich nur auf das menschliche Ich den Begriff der Substanzialität angewendet wissen und hieraus die individuelle Unsterblichkeit ableiten. An die Platonische Beweisführung erinnernd schließt er folgender Weise: „Die Erscheinungen, von welchem unsere Erkenntniß ausgeht, können wir nur erklären unter Voraussetzung besonderer Substanzen. Wir haben unter ihnen beseelte Substanzen anzuerkennen, weil nur solchen etwas erscheinen kann. Ihre Seele ist zum Theil Erscheinung, aber es findet sich in ihr auch ein selbständiger Kern, eine freie Thätigkeit, welche nur ihrer Substanz beigelegt werden kann. Wenn so in einzelnen Substanzen ihrem Wesen nach etwas Seelenhaftes ist, so wird ihnen auch Unsterblichkeit zufallen, weil Seele ohne Leben nicht gedacht werden kann.“ In diesen Worten faßt Ritter selbst S. 35. das Positive seiner ganzen Beweisführung zusammen. Die Seele ist eine Substanz; von dem Begriffe der Substanz läßt sich der Begriff des Lebens nicht trennen; folglich ist die Seele unsterblich. Dieß ist der einfache, schulgerechte Ausdruck

des Schlusses, dessen Auseinandersetzung das Schriftchen unseres Verf. bildet. Hiebei fragt es sich nun vor allem, was Ritter unter Substanz verstehe? Nach seiner eigenen Erklärung S. 8. sind Substanzen Träger der Erscheinungen, von welcher Art sie auch seyn mögen. Ist aber dieß der Begriff der Substanz, so müssen wir unter denselben nicht blos die beseelten, sondern auch die blos lebendigen Wesen subsumiren, welche gleichfalls Träger ihrer Erscheinungen sind und in sich den Grund, das Princip ihres Wachsthums, ihrer Blüthe, ihrer Früchte u. s. w. haben. Allen belebten Einzelwesen wird aber Ritter die Unvergänglichkeit schwerlich zuerkennen wollen, und somit würde auch sein Beweis zu Viel beweisen. Der Untersatz des obigen Schlusses sodann ist ganz richtig. Von dem Begriffe der Substanz läßt sich der des Lebens nicht trennen, und, wie Ritter S. 10. weiter ausführt, was einem Dinge seinem Begriffe nach zukommt, kann ihm nie entrissen werden; nur müssen wir hinzusetzen, es finde dieß statt, *solange das Ding selbst ist*. Jedem Einzelwesen kommen alle, in demjenigen Art- und Gattungsbegriffe, unter welchen es zu subsumiren ist, liegenden Bestimmungen mit Nothwendigkeit zu, und diese lassen sich nicht von ihm trennen, aber dieß nur insolange, als es selbst ist und existirt als ein Exemplar derselben Art und Gattung. Daß *es* aber *selbst* in Ewigkeit dieses Exemplar bleibe, daß es also nie in eine andere Art des Seyns verwandelt werden, damit selbst aufhören könne, das Individuum zu seyn, das es ursprünglich gewesen, und unter einen gewissen Gattungsbegriff mit seinen Grundbestimmungen zu fallen, dieß, also die Untrennbarkeit *seiner selst* und *des Gattungsbegriffs*, folgt noch keineswegs aus der Untrennbarkeit des *Gattungsbegriffs* und *dessen Grundbestimmungen*.

Ritter müßte also nicht blos den Begriff des Lebens, sondern den des *unvergänglichen Lebens* in dem Begriffe der Substanzialität nachweisen, und dann würde folgen, daß jede einzelne Substanz unvergänglich sey. Das Erstere will er nun freilich S. 8. thun. „Vergänge eine Substanz, nachdem sie

lange bestanden hätte, so würde sich nur zeigen, daß sie eine lange dauernde Erscheinung gewesen sey. Die Substanz kann ein Leiden treffen; aber im Leiden ist sie noch." Der letzte Satz ist aber nur halbwahr. Es kann eine Art des Leidens der Substanz geben, worin sie allerdings noch ist, aber seyend zugleich in das Nichtseyn übergeht, nicht in das schlechthinnige Nichtseyn (dieß ist undenkbar), wohl aber in das beziehungsweise Nichtseyn, nämlich in das Andersseyn; dieß ist das Vergehen der einzelnen Substanzen, worin diese durch eine fremde, aber in ihr Leben eindringende Macht aus dem Fürsichseyn als Substanzen in das bloße Seyn als Momente der übermächtigen Potenz hinübergeführt und dazu herabgesetzt werden. Der erste der genannten Sätze ist aber eine offenbare petitio principii.

Der Begriff des unvergänglichen Lebens läßt sich im Begriffe der Substanz überhaupt nicht nachweisen. Es giebt gewisse, nämlich niedere Arten von Substanzen, die vergänglich sind. Die blos lebendigen, sogar die blos beseelten Substanzen vergehen. Soll daher die Unsterblichkeit des Menschen bewiesen werden, so müßte der Mittelbegriff der der begeisteten Substanzen seyn. Dieser Begriff ist kein anderer als der von Wesen, welche die Allgemeinheit, das unendliche Eine in allem Seyenden bei aller Besonderheit, die ihnen als Individuen zukommt, doch wissend und wollend als ihr eigenes Selbst setzen, deren Selbst daher zu dem ewigen Seyn des Allgemeinen sich erhebt und an ihm Theil hat. Gelegentlich kommt Ritter auch auf diesen Begriff zu sprechen, so wenn er S. 59. bemerkt: „Nicht minder ist es ein Widerspruch, wenn man die Selbstaufopferung als die höchste sittliche That der Person betrachtet; denn die Person kann in ihrer höchsten sittlichen That nur ihr volles Wesen von neuem setzen und bethätigen." In der schlechthin allgemeinen That, der Aufopferung für das sittliche Ganze, setzt die Person doch nur ihr reines Selbst, ihre vernünftige Einzelheit. Hier offenbart der Begriff der geistigen Individualität sein innerstes Wesen, und in ihm liegt der Schwerpunkt des geforderten Beweises. Oginski hat diesen Begriff in seiner

ſpekulativen Tiefe erfaßt, nur freilich zu einſeitig das eine Moment deſſelben, die Unendlichkeit des Selbſtes, welche immer nur als eine Vermittlung mit der Beſonderheit der Individualität zu denken iſt, hervorgehoben.

Die Lehre von der Unſterblichkeit hat uns bereits in das Gebiet der Religionsphiloſophie hinübergeführt, und in dieſem bewegen ſich die Schriften Noacks, Bayers und Fechners.

Noack, welcher neuerdings eine außerordentliche Produktivität entwickelt, indem er in ganz kurzer Zeit außer den genannten Schriften noch eine Geſchichte der Philoſophie, eine Geſchichte der Freidenker, eine Broſchüre über Chriſtenthum und Humanismus, hat erſcheinen laſſen, erklärt in ſeiner „Theologie", die Grundanſchauung von Carl Planck in ihr durchführen zu wollen. Während nun aber der letztere, freilich in unverkennbarem Widerſpruche mit der Behauptung eines dem Menſchen zukommenden unbedingten Wiſſens (welches darum noch nicht als unbedingt gelten kann, weil es aus dem Begriffe des unabhängigen Wirklichen als dem Principe alle einzelne Wirklichkeit folgerichtig entwickelt), in ſeinem „Syſteme des reinen Realismus" gegen den Idealismus ſich erklärt und ein unabhängiges Reales als den Ausgangspunkt des Wiſſens ſetzt; ſpricht ſich Noack für das idealiſtiſche Princip des Willens aus. Die Welt ſoll in ihrem letzten Grunde und Weſen nur Daſeyn und Erſcheinung des Willens, der Wille alſo das in allen unterſchiedenen Exiſtenzen und Erſcheinungen mit ſich identiſche eine und untheilbare Grundweſen der Welt ſeyn. Der Wille ſelbſt aber ſoll ſeyn der Einheitstrieb des Unendlichen, der Welt. Denn der Keim der Welt könne nur das in ſich unendliche unterſchiedene Eine oder die in Eins ſtrebende unendliche Vielheit des Seyns ſelbſt, des Weltweſens ſeyn. Dieſer Einheitstrieb aber ſey der Wille, ſofern wir ihn von vornherein ſo nennen dürfen, wie er am Ende ſeiner Bewegung durch die Welt hindurch in ſeiner abſoluten Selbſtverwirklichung auftrete.

Da der Begriff des Willens in der neueſten Phaſe der Philoſophie eine ſo große und (müſſen wir ſogleich hinzuſetzen)

ebenso abstrakte Rolle spielt, als in den früheren Jahrzehnten das Denken, der für sich als das Absolute gesetzte Begriff; so liegt darin die Berechtigung und Mahnung, genauer auf diesen Begriff einzugehen, und wir können dieß füglich thun mit Beziehung auf die Darstellung Noacks, dem das Talent einer klaren Darstellung zuzuerkennen ist, und von welchem zu hoffen steht, daß er bei seiner Strebsamkeit noch tiefer in das Centrum der Philosophie eindringen werde. Die erste Frage, auf welche es hiebei ankommt, wird nun aber die seyn: kann der Wille als absolutes Princip d. i. als das die besonderen, verschiedenen Erscheinungen producirende Grundwesen der Welt bestimmt werden? Halten wir uns an die Entwicklung unseres Verf., so ist dieß schon darum rein unmöglich, weil, wie er selbst erklärt, der Wille nur der Einheitstrieb des Weltwesens, oder, weil er das Seyn nur ist, sofern dieses aus der Einheit in die Vielheit und aus dieser wieder in die Einheit, das Centrum, zurück strebt. In der That kann dieß auch nicht anders seyn. Gesetzt auch (was wir indeß leugnen), der Wille wäre die einzige Form der Selbstbethätigung des Seyenden, des Grundwesens; ferner zugegeben (was ich selbst behaupte), es lasse sich das Seyende, das Grundwesen gar nicht denken ohne den Begriff der Thätigkeit: so ist darum doch der Wille nicht identisch mit dem Seyenden, mit dem Grundwesen. Der Begriff des Wesens z. B. läßt sich nicht denken ohne den Begriff der Erscheinung; aber darum sind beide Begriffe, der des Wesens und der der Erscheinung, doch nicht einerlei. Einerlei, identisch aber müßte der Begriff des Seyns oder Grundwesens und des Willens seyn, wenn dieser sollte mit jenem alterniren, der Wille also selbst als das Seyn, als Weltwesen, damit als absolutes Princip gesetzt werden dürfen. Vielmehr, wenn der Wille auch die alleinige Thätigkeit, der alleinige Trieb des Seyenden, des Weltwesens wäre, folgt, daß mit dem Begriff des Seyns, das weiterhin als Wesen sich zeigen wird, die Realphilosophie zu beginnen, in ihm also das reale Princip aufzustellen und erst aus ihm die Thätigkeit als eine, wenn

gleich nicht zeitlich zu trennende Beſtimmung des Begriffs des Seyns abzuleiten hat. Es war daher Reiff von einer richtigen Einſicht geleitet, wenn er dem Begriff des Willens eine reale Grundlage zu geben und mit dem Begriffe des Unbedingten, Unendlichen neuerdings zu beginnen verſucht hat. Selbſt ganz abgeſehen von der Darſtellung Noacks iſt es klar, daß der Wille nur als die Form der Selbſtſetzung des Eins, dieſes als ſeine Subſtanz begriffen werden kann; daß daher der Wille nichts für ſich, keine Subſtanz iſt; daß vielmehr der Wille nur die Thätigkeit eines Wollenden ſeyn kann. Den Willen als ſolchen alſo als abſolutes Weltprincip ſetzen iſt ganz dieſelbe (abſtrakt idealiſtiſche) Hypoſtaſirung, wie die in der Hegel'ſchen Philoſophie herrſchende war, wenn letztere das Denken, den Begriff u. dergl. für ſich als abſolutes Realprincip beſtimmte.

Indeß, wenn auch der Wille Realprincip ſeyn könnte, ſo könnte er darum noch nicht das abſolute Realprincip ſeyn. Realprincip nennen wir das beſtimmende Eine, welches einer Art oder Gattung des wirklich Seyenden zu Grunde liegt; derartige Realprincipien kann es demnach viele geben. Das abſolute Realprincip dagegen iſt das beſtimmende Eine, welches allem wirklichen Seyn zu Grunde liegt. Dieſes kann nur eins, in keinem Falle aber der Wille ſeyn, wenngleich das abſolute Realprincip ſicher ein Wollendes ſeyn muß. Denn das abſolute Realprincip iſt nothwendig ſelbſt abſolut; abſolut aber iſt, wie Ariſtoteles längſt bewieſen hat, nur das ſchlechthin Wirkliche, die vollkommene Entelechie, nicht, was erſt aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit ſtrebt. Es iſt dieß darum bei ſcharfer Begriffsbildung einleuchtend, weil dasjenige, was alles Andere verwirklicht, ſelbſt ſchlechthin wirklich ſeyn muß, dasjenige aber, was erſt aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit ſtrebt, inſoweit es die letztere noch nicht erreicht hat, auch noch nicht wirklich iſt. Setzt man nun den Willen für ſich als abſolutes Realprincip, ſo ſetzt man als ſolches nothwendig wie auch Noack ganz richtig erklärt, erſt ein zur Wirklichkeit, zur vollendeten Exiſtenz, wie

ſie nur am Ende der Weltbewegung (im Menſchen) erſcheint, Strebendes. Damit aber Widerſpricht man ſich ſelbſt auf eine handgreifliche Weiſe.

Das Bisherige, die Aufſtellung des Willens als abſoluten Realprincips, ſetzt jedoch ſelbſtverſtändlich voraus, daß der Wille wenigſtens die einzige Thätigkeit der Subſtanz, des Wollenden ſey, daß alle anderen, gewöhnlich als beſondere Vermögen betrachteten Thätigkeitsformen, namentlich alſo das Fühlen, Vorſtellen, Denken, nur Metamorphoſen des Willens, folglich auch aus dem Begriffe des letzteren abzuleiten ſeyen. Es führt uns dieß auf die Pſychologie des Verf. Wie wenig Schopenhauer, der Urheber des genannten Princips (das übrigens in J. G. Fichte's Syſtem ſeine idealiſtiſche Grundlage hat) den geforderten Beweis gegeben habe, kann ich hier nicht auseinander ſetzen. Auch Noack hat ihn nicht geliefert. Nach ihm (Theol. §. 6.) iſt die Seele „der Wille des Individuums, wie er in der Einheit mit ſeiner leiblichen Natur ſich äußert. Als ſolche iſt der Wille noch der gleichmäßige Wechſel der Beziehung nach außen und innen oder des Strebens und Leidens, des aktiven und paſſiven Verhaltens. Die Bewegung aus ſich nach außen iſt der Trieb, die Bewegung nach innen als Reflexion in ſich iſt der Sinn, und die Seele als in dieſem Wechſel ſtets mit ſich identiſch bleibende Einheit iſt das Gemüth. Indem der Geiſt aus ſeinem noch unfreien ſeeliſchen Daſeyn ſich herausringt und ſich als freies Willenscentrum konſtituirt, tritt er als Ich, als wirklicher und offenbarer Geiſt in den Sphären des innerlich ſich von ſich aus ſelbſtbeſtimmenden Triebs oder als eigentlicher Wille auf. Sodann aber bethätigt ſich der Geiſt, da es das Weſen des freien Willens iſt ſich bewußt zu werden und darin ſtets bei ſich zu bleiben, als Intelligenz oder Selbſtbewußtſeyn, welches keine einfache Thatſache, ſondern eine Handlung des Willens iſt, und endlich gelangt der Geiſt in der Einheit von Willen und Intelligenz zur vollendeten Freiheit."

Wie ſchief iſt es aber, den Willen, der das Allgemeine

in allen Formen der Seelenthätigkeit ſeyn ſoll und aus welchem die letzteren abgeleitet werden, wieder unter dieſen beſonderen Arten der Seelenthätigkeit als eine ſolche beſondere Art aufzuführen! Es iſt dieß gerade, wie wenn man aus dem allgemeinen Begriffe der Pflanze die beſonderen Arten von Pflanzen ableiten und dann unter dieſen eine Art als die „eigentliche Pflanze“ aufführen wollte, als ob nicht jede Pflanze eine eigentliche Pflanze, eine Pflanze wäre, der das Eigenthümliche des Pflanzenweſens nothwendig zukommt.

Die richtige Einſicht, daß der Wille, welcher als ſolcher nothwendig ein bewußter und freier iſt, die höchſte Form der Geiſtesthätigkeit und darum der Endzweck der ganzen Seelenentwicklung ſey, berechtigt zu einer Darſtellung, welcher zufolge alle andern Seelenthätigkeiten nur Formen des Willens ſeyn ſollen, ebenſo wenig, als z. B. darum, weil das Chriſtenthum als die höchſte unter allen bekannten Religionen, die Republik als die höchſte Staatsform betrachtet werden kann, alle Religionen als Formen des Chriſtenthums, alle Staaten als Formen der Republik angeſehen werden dürfen.

In der That hat auch Noack im Obigen keineswegs die Formen des Seelenlebens aus dem Begriffe des Willens abgeleitet; er ſtellt darin gar nicht einmal den letzteren Begriff auf, um daran die Formen des Seelenlebens als vorherrſchende Verwirklichungen der Momente des Willensbegriffs nachzuweiſen, ſondern behauptet eben nur, daß die Seele der Wille ſey ꝛc. Dabei widerlegt er ſich ſelbſt im weiteren Verlaufe ſeines Buchs, indem er vielfach nicht umhin kann, den Willen den übrigen Formen des Seelenlebens entgegenzuſetzen, wie z. B. §. 10., wo er von der Religion lehrt, ſie ſey nicht ſowohl, auch nicht vorwaltend eine bloße pſychologiſche Zuſtändlichkeit des Gemüths, ſondern ein ethiſches Streben und Wollen. Wird man aber unwillkührlich genöthigt, den Willen anderen Formen des Seelenlebens da entgegenzuſetzen, wo es ſich um die Erkenntniß einzelner, vorherrſchend in einer beſonderen urſprünglichen Beſtimmtheit der Geiſtesthätigkeit begründeten Sphären des realen menſch-

lichen Lebens handelt; so ist und bleibt es auch eine sich selbst widerlegende Abgezogenheit, den Willen als das Princip alles Seelenlebens, vollends als das absolute Weltprincip zu setzen. Ich habe mich schon in einer früheren, dieser Zeitschrift einverleibten Abhandlung dahin ausgesprochen, daß die Psychologie weder bei der geistlosen, aggregatartigen Aufzählung der verschiedenen Vermögen, die man sich in der Seele wie in einem Sack beisammen dachte, noch aber auch bei dem, im Gegensatz zu der frühern verstandesmäßigen Trennung der Seelenvermögen erwachten und beziehungsweise berechtigten Versuche, alle Seelenvermögen auf ein einziges, besonderes, sey es nun das Denken oder die Vorstellung oder den Willen, wie dieß von verschiedenen Systemen und Schulen versucht worden ist und zum Theil noch versucht wird, zurückzuführen, sondern allein bei der Ableitung aller besonderen Vermögen aus dem allgemeinen Wesen der Seele selbst oder dem allgemeinen Begriffe der Seelenthätigkeit als ebenso vieler Weisen und Stufen der Entfaltung und Entwicklung der Seele ihre ächte wissenschaftliche Gestaltung, Objektivität und allseitige Wahrheit erlangen könne und werde. Denn allerdings ist die der Schopenhauer'schen Lehre zu Grunde liegende Wahrheit die, daß alle Formen des Seelenlebens Weisen der Seelenthätigkeit und Selbstverwirklichung des Ichs sind; selbst die Gefühle sind dieß, auch sie sind nichts rein Passives, und noch mehr ist das Denken die höchste ideelle Energie. Der Begriff der Seelenthätigkeit ist daher das allgemeine Princip der Psychologie, das Eine in allen jenen differenten Formen. Aber diese stellen doch alle gleichsehr unter sich wieder verschiedene, auf einander nicht zurückführbare, in qualitativer und gradueller Beziehung eigenthümliche Weisen der Seelenthätigkeit dar, und diese ihre Differenz muß die Wissenschaft ebenso entschieden festhalten, als jene ihre höchste Einheit in dem einen Seelengrunde.

Ist nun das Princip der Philosophie von Noack einseitig gefaßt worden, so muß selbstverständlich diese Einseitigkeit durch sein ganzes System sich hindurchziehen. So giebt er ein ganz

richtiges Moment des Begriffs der Religion an, wenn er dieſelbe als das Sichſuchen und Sichfinden des Ich im abſoluten Willen, dem ewigen Weltgeſetze der Freiheit beſtimmt; überhaupt zeigt er ein tiefes Intereſſe für die Religion theils in ſeiner Polemik gegen die äußerſte Oberflächlichkeit, mit welcher Feuerbach die Idee der Religion, ſie ſelbſt mit einzelnen geſchichtlichen unreinen Erſcheinungen derſelben verwechſelnd, aufgefaßt hat, theils insbeſondere in dem Streben, die Philoſophie als die läuternde und prophetiſch fortbildende Macht des religiöſen Bewußtſeyns darzuſtellen. Man ſollte dieß billiger Weiſe anerkennen. Wer da glaubt, die Philoſophie müſſe in den Dienſt der poſitiven Rechtgläubigkeit treten, hat keine Ahnung von ihrem Geiſte und von der wahren Religion. Umgekehrt wer ſich über alle religiöſe Wahrheit, auch ihre ewigen Ideen, erhaben weiß und die Religion in die Antiquitätenkammer verwieſen ſehen möchte, beweiſt nur ſeine eigene Leerheit und Hohlheit. Die ächte Philoſophie iſt die Quelle, wie alles wahren geiſtigen Lebens, ſo insbeſondere des reinen religiöſen Bewußtſeyns in ſeiner vollen Freiheit. Allein ſchon darin irrt ſich Noack, wenn er die Religion als Willensthat im Gegenſatz zu dem Gemüthe faßt, da vielmehr der Wille nur kraft des Gemüths oder kraft des unmittelbaren, abſolut ſicheren Bewußtſeyns von dem ewigen Bejahtſeyn unſeres Ich, unſeres Willens durch Gott ſich ſelbſt in Gott, dem abſoluten Willen als dem Grunde unſerer wahren, reinen Freiheit, ſucht und bejahen kann. Dieſer Irrthum ſteigert ſich aber bis zur gänzlichen theoretiſchen Mißkennung des Weſens aller Religion, wenn er §. 14. den abſoluten Willen, in welchem das Selbſt als religiöſes ſich bejaht, ganz im Sinne der allererſten, keineswegs der ſpäteren tieferen Geſtaltung des J. G. Fichteſchen Syſtems, für das unbedingte Geſetz des Willens ſelbſt, das Gottes-Bewußtſeyn aber, dieſe alle Formen der Religion, obgleich in mehr oder weniger ungeläuterter Erſcheinung, beſeelende Potenz, für ein Phantaſiegebilde des mythologiſchen Bewußtſeyns erklärt. Möge er ſich einmal die Frage beantworten, ob das Ich ſich, alſo

ſich als ein Selbſt, wahrhaft in einem bloßen allgemeinen Geſetze bejahen, ſuchen, wiederfinden könnte, wenn dieſes allgemeine Geſetz als ſolches der (freilich durch die Phantaſie, die alſo nicht mit dem Gottesbewußtſeyn ſelber, ſondern mit Hrn. Noack ihren Schabernack treibt, unbewußt hypoſtaſirte) Urgrund, damit aber letzlich der Ungrund aller Ichheit, die das Selbſt nur als vorübergehendes Mittel der Verwirklichung der allgemeinen Geſetzesformel ſetzende Negativität wäre. Der allgemeine Grund aller Ichheit muß in ſeiner Allgemeinheit zugleich die an und für ſich ſeyende Einzelheit, abſolutes Selbſt ſeyn. Hierauf beruht das in ſich beſeligte Gottesgefühl, die Ahnung, der Glaube des Gemüths, das urſprünglich ſein Selbſt, wie es eins iſt mit dem allgemeinen Geſetze, als geſetzt weiß in dem abſolut allgemeinen Selbſt, Gott. Erſt auf dem Grunde dieſes Glaubens erhebt ſich der das ächte religiöſe Bewußtſeyn allerdings charakteriſirende, aus ihm aber auch von ſelbſt fließende freudige Wille, die an und für ſich (in Gott) geſetzte Einheit des Allgemeinen und des Selbſtes thatkräftig auch in unſerer beſonderen individuellen Sphäre zu verwirklichen.

Die Verſöhnung der Elemente des Willens wird in der Religion nicht blos, wie Noack §. 10. lehrt, als eine vom Ich erſt frei zu ſetzende, ſondern zugleich als urſprünglich von Gott gewollte, darum ideell in Gott als Weltzweck ſchon vorhandene, wie hiedurch in der That allein auch mögliche angeſchaut, und der Genuß dieſer Urgewißheit, welche alle Religion in verſchiedenen Formen durchdringt und welche dem Gefühle urſprünglich offenbar iſt, während die trennende Reflexion ſie nur ſpät, bei tiefer Concentration, erfaßt, iſt die den Kampf des Sollens mildernde Macht.

Daß dieß ihr wahres Weſen vollkommen bewußt und dadurch bethätigt werde, iſt das Ziel der geſchichtlichen Entwicklung der Religion. Sie ſtrebt durch alle ihre Phaſen nur dahin und kann nur dahin ſtreben, daß der Menſch immer lauterer die Gottesidee und in ihr die wahre, vermittelte Einheit und Verſöhnung der Elemente des menſchlichen Weſens und

Wollens, ſeiner Allgemeinheit und individuellen Beſonderheit, des Unendlichen und Endlichen, Göttlichen und Menſchlichen, Himmliſchen und Irdiſchen in ihm, erfaſſe und erfaſſend darlebe. In erſter Hinſicht, in Beziehung auf die Gottesidee ſelbſt, tritt, jenachdem Gott noch mit der Natur vermengt, oder weſentlich als Geiſt gefaßt wird, der Gattungsgegenſatz der Naturreligionen, zu welchen alle heidniſchen gehören, und der Geiſtesreligionen ein. Beide aber theilen ſich wiederum in beſondere Arten, und zwar beſtimmt ſich der Artunterſchied der Religion vornämlich nach ihrer Auffaſſung des Weſens der menſchlichen Perſönlichkeit, jenachdem dieſes einſeitig realiſtiſch oder idealiſtiſch oder aber in ſeiner verſöhnten konkreten Einheit erkannt wird.

Noack unterſcheidet nun die Geſchichte der Miſſion der alten und die der chriſtlichen Welt. Allein ſchon dieſe oberſte Eintheilung iſt verfehlt, ſo allgemein ſie auch beliebt worden iſt. Denn einerſeits können wir, ſo hoch wir auch das Chriſtenthum ſtellen mögen, daſſelbe doch nur unter den Gattungsbegriff der Geiſtesreligionen ſubſumiren, andererſeits hat die israelitiſche Religion zwiſchen der perſiſchen und griechiſchen eine viel zu untergeordnete Stellung, und wie der Verf. den Islam unter das katholiſche Chriſtenthum des Mittelalters ſubſumiren konnte, iſt mir ein logiſches Räthſel. Die israelitiſche Religion ſoll eine Religionsform der Entzweiung des natürlichen Willens mit ſich ſeyn. Allerdings hat ſie einen überwiegend realiſtiſchen Charakter, indem in ihr der Menſch vorzugsweiſe nach ſeiner endlichen, ſinnlichen Bedingtheit erſcheint, die Güter des Gottesreiches daher noch vorherrſchend als irdiſche Segnungen beſtimmt werden und das ewige Leben der Perſönlichkeit urſprünglich ihr noch nicht bewußt iſt. Inſofern nun in ihr dem endlichen Menſchen Gott als der unendliche ſchroff gegenüberſteht, hat dieſe Religion etwas Dualiſtiſches an ſich. Allein dennoch iſt ſie ihrem Gattungscharakter zufolge als Geiſtesreligion erhaben ſelbſt über die griechiſche Religion, deren, wenngleich zur Geiſtigkeit ſich verklärende Götter urſprünglich aus Naturmächten, dem

Chaos, der Gäa u. dergl., hervorgehen und deßwegen einen durch die bewußtloſe Naturgewalt des Schickſals ſtets bedingten Willen haben, während Jehovah als ein über den endlichen Naturproceß ſchlechthin erhabenes, ethiſches und allmächtiges Weſen beſtimmt iſt. Das Dualiſtiſche dieſer Religion iſt überdieß keineswegs, wie Noack glaubt, eine Entzweiung des „natürlichen Willens mit ſich"; vielmehr iſt in ihr der Wille in ſeiner Natürlichkeit befriedigt, fühlt ſich in ſeiner natürlichen Welt, dem Lande, wo Milch und Honig fließt, wie in ſeinem Volke als einem Volke Gottes noch unmittelbar heimiſch.

Auch die Zendreligion kann nicht weſentlich, wie der Verf. glaubt, als eine Religion der Entzweiung des natürlichen Willens mit ſich beſtimmt werden. Der ſtark dualiſtiſche Hintergrund, auf welchem ſie allerdings beruht, iſt für ſie nur der Ausgangspunkt, auf welchem ſich die Anſchauung zu der durch den reinen Willen der ſich als frei und göttlich wiſſenden Perſönlichkeit ſich vollbringenden, endlich das ganze All, ſelbſt das Böſe umfaſſenden ſittlichen Verſöhnung erhebt, und ſo wenig iſt dabei der ſittliche Gegenſatz ein Gegenſatz zur Natur ſelbſt in ihren wohlthätigen Erſcheinungen, daß eine Förderung der letzteren als ein Dienſt des Ormuzd beſtimmt wird. Wohl aber ſind das Brahmathum und das Buddhathum, welche der Verf. höchſt verkehrter Weiſe als Religionen der unbedingten göttlichen Ordnung des Naturlebens beſchreibt, Erſcheinungen der idealiſtiſchen Entzweiung mit dem Naturleben, inſofern in ihnen das Selbſt ſich in ſeiner Idealität, Unendlichkeit und reinen Gleichheit mit ſich ſo erfaßt, daß es allem Naturleben gänzlich abzuſterben als ſeine höchſte Beſtimmung erkennt. Auch die ſo beliebt gewordene Stellung der germaniſchen Religion an den Schluß der vorchriſtlichen Welt, welche auch Noack deswegen ihr giebt, weil ſie in der Götterdämmerung das Bewußtſeyn der Auflöſung des alten Götterglaubens und die Vollendung des Geiſtes im Chriſtenthum weiſſagen ſoll, iſt, da ja die Aſen aus dem Untergang wieder aufleben, ebenſo ungeſchichtlich als die Behauptung einer beſonderen tieferen Gemüthsinner-

lichkeit, welche die Religion der alten Germanen vor allen anderen Naturreligionen auszeichnen ſoll. Gewiß haben wir alle Urſache, auf die religiöſen Uranſchauungen und Beſtrebungen des germaniſchen Geiſtes ſtolz zu ſeyn; es iſt ein thatkräftiger freier Heldenſinn, welcher ſich in denſelben ausſpricht, und es wäre ſehr zu wünſchen, daß ſolch' ein religiös berechtigtes Selbſtgefühl auch unſer Bewußtſeyn wieder durchdringen möchte. Allein dieſer Heldengeiſt erſcheint in der Religion unſerer Urväter doch unverkennbar erſt in jener kriegeriſchen Geſtalt, in welcher er verjüngend und erobernd in die alte entnervte Welt einbrechen ſollte, noch nicht in der allgemeinen Form des rein ſittlichen Wollens wie in der Zendreligion, noch auch in der milden Weiſe der ſchönen Sittlichkeit, wie ſie die griechiſche Religion beſeelt. In dem Götterkampf, an dem die Helden Antheil nehmen, ſpiegelt ſich die ganze Willenskraft des germaniſchen Geiſtes ab. Allein wenn die Aſen in dem Kampfe ſelbſt am Weltende untergehen, um wieder aufzuerſtehen, ſo drückt ſich darin noch nicht der Grad des Bewußtſeyns von der Abſolutheit des Göttlichen aus, wie er ſelbſt in der perſiſchen und griechiſchen Religion erſcheint, welche Ormuzd und Zeus im Kampf nicht ſelbſt unterliegen laſſen.

Daß aus dem Aufgeben und dem Tode der Endlichkeit, aus der reinen Entäußerung der blos nationalen Zwecke und aus der Hingebung des Ich an das Unbedingte jenes allgemein menſchliche und zugleich gottinnige Bewußtſeyn hervorgegangen und zu begreifen ſey, welches wir in Jeſu erblicken, bemerkt Noack mit Recht. Aber zugleich verhindert ihn auch hier der ganze Standpunkt, auf dem er annoch ſteht, die große weltgeſchichtliche Thatſache, welche das Leben Jeſu ſelber iſt, in ihrer vollen Bedeutung zu erfaſſen. Ihm zufolge ſchaute „Jeſus das unbedingte Geſetz der geiſtig ſittlichen Unendlichkeit des Willens weſentlich noch als einen transſcendenten jenſeitigen göttlichen Inhalt an; aber der Sache nach war doch in ſeinem Selbſtbewußtſeyn dieß unterſcheidend Neue enthalten, daß das unabhängig im Weſen des abſolut mit ſich einigen Willens ge-

gründete Gesetz der Freiheit als die immanente Macht seines eigenen Wesens sich in ihm geltend machte." Allein wie kann diese Unabhängigkeit und reine Immanenz des Bewußtseyns vom Gesetze der Freiheit zusammen bestehen mit der Voraussetzung seines transscendenten jenseitigen Ursprungs, wie sie Jesus erkannte und aussprach? Hat das Gesetz der Freiheit seinen Grund im ewigen Willen Gottes, so kann es nicht rein unabhängig seyn; wohl aber hindert dieß nicht, daß der menschliche Geist, sofern er selbst in seiner wahren Persönlichkeit gottgewollt ist, im göttlichen Willen sein wahres Ich, sein wahres Wesen erkenne und erfasse, und eben dieses Bewußtseyn und seine Darlebung ist die weltgeschichtliche Bedeutung der Erscheinung Jesu. Dieses Leben des Selbstes in Gott gestaltete sich aber zugleich in ihm als weltfreie Idealität, und dieß ist es, was Noack noch hätte weiter entwickeln und hervorheben sollen.

Bayer bemerkt in seiner Schrift von der (mit der ächten Philosophie übereinstimmenden) Lyrik sehr richtig, sie habe in der Fülle der poetischen Andacht jenen Hymnus anzustimmen, in welchem das Erinnern an Gott nicht durch das Vergessen des eigenen Selbst bedingt sey und der höchste Genuß des Selbstgefühls mit der innigsten Vertiefung in das Gottesgefühl in eins zusammenfließe (S. 159.). Ueberhaupt glaube ich mit dem Verf., daß die Philosophie einen dichterischen Sinn erfordere, wenn sich ihr das volle Verständniß der geschichtlichen Religionen erschließen soll, und ich gestehe, sein Buch in dieser Beziehung mit Genuß gelesen zu haben. Prosaisch nüchterne Erklärungen des Wirkens der großen Organe der religiösen Idee, wie sie selbst Schiller in seinem Aufsatze (die Sendung Moses 1789) noch versuchte, sind und bleiben ungenügend, und der Verf. macht dagegen mit Grund geltend, daß Moses und dem Volke in der Einsamkeit der Sinaiwüste die einheitliche Gottesidee nicht als ein abstraktes Gedankending, sondern als ein persönliches Gedankenwesen, als ein sich selst im Feuer aussprechendes Gottesich offenbar geworden sey (S. 23.). Aber war darum alle Reflexion von dem Be-

wußtſeyn Moſis ausgeſchloſſen, war dieſes Gottesich das bloße Pathos des praktiſchen Gemüths? Die erſte myſtiſche Monas der Pythagoräer, der νοῦς des Anaragoras, der Gott Platons waren keineswegs, wie der Verf. S. 27. behauptet, ſelbſtloſe Allgemeinheiten, vielmehr, wie ich in m. Schr. über die ſpek. Idee Gottes bewieſen habe, konkrete geiſtbeſeelte Principien. Iſt das Erinnern an Gott nicht durch das Vergeſſen des eignen Selbſt bedingt, ſo iſt auch das Erinnern an das eigene Selbſt nicht durch das Vergeſſen Gottes bedingt. Es ſcheint dieß aber der Sinn des Verf. zu ſeyn, wenn er die Götter in der abſoluten Autonomie des Selbſtbewußtſeyns ihre ſubjektive Wiedergeburt finden und in dem Daimonion des Gewiſſens den ideellen Inbegriff der erkannten ethiſchen Mächte bewahrt werden läßt. Ohne Zweifel bezeichnet es unter Anderm die höchſte Vollendung des religiöſen Bewußtſeyns, wenn es ſich als die weltverklärende ſittlichfreie Lebenspotenz erfaßt und geſtaltet; aber dieſes erhabene Ziel des religiöſen Proceſſes, an welchem die Weltgeſchichte ihrem tiefſten Grunde nach arbeitet, wird nur höchſt einſeitig und darum unwahr aufgefaßt, wenn man glaubt (S. 158.), in der kontemplativen Ruhe des Denkens erſcheine der Gottesgeiſt nur als die konkrete Totalität aller ſittlichen Potenzen.

Auf eine ſelbſtändige Weiſe entwickelt Fechner in ſeiner Zend-Aveſta die hauptſächlichſten Ideen von Gott, ſeinem Verhältniſſe zur Welt, der Natur des Menſchen und ſeiner Unſterblichkeit. Als ich den Titel des Buches las, freute ich mich, nähere Aufſchlüſſe über die herrliche Zendreligion darin zu finden. Allein der Verfaſſer giebt in ſeinem, drei ſtarke Bände umfaſſenden Werke, das er Zend-Aveſta betitelt, weil ſeine Schrift ein „lebendiges, ja die Natur lebendig machendes Wort ſeyn ſoll", vielmehr nur ſeine eigene ſpekulative Lehre „von den Dingen des Himmels und des Jenſeits." Ohne mit ihm rechten zu wollen über das Paſſende eines Titels, der einmal eine ſpecifiſche geſchichtliche Bedeutung erlangt hat, erkenne ich willig an, daß ſein Buch reich iſt an wiſſenſchaftlichen Belehrungen

der verschiedensten Art. Aber dabei kann ich doch zu meinem Bedauern nicht umhin es auszusprechen, daß, wie ich das Eigenthümliche seiner bereits besprochenen Ansicht über das Verhältniß von Seele und Leib nicht anerkennen kann, so ich auch die absonderlichen, zum Theil höchst abenteuerlichen Lehren über die Gestirne, das Verhältniß Gottes zur Welt, das Fortleben der Menschen, die er aufstellt, nicht zu unterschreiben vermag.

Der Verfasser will nämlich vorerst in einer beinahe den ganzen ersten Band und einen großen Theil des zweiten Bandes umfassenden Entwicklung den Satz darthun, daß der Erde und analog auch den anderen Gestirnen eigene, einige, individuelle Seelen zukommen und einwohnen, wie den Menschen, und daß diese Seelen der Erde und der Gestirne noch eine höhere Stufe der Individualität und Selbständigkeit darstellen, als die menschlichen Seelen, indem die Erde und so analog auch die übrigen Gestirne nicht nur dasjenige, was die von ihnen befaßten Seelen ihrer Bewohner, sondern vermöge ihres übergreifenden Bewußtseyns noch weit mehr als sie wissen und denken sollen. Der Verf. gesteht sich selbst, daß diese seltsame Ansicht bei den Denkenden einige Verwunderung erregen werde; er tröstet sich aber mit dem Schicksale des Kopernikus, dessen Lehre vom Weltsysteme auch anfänglich Staunen hervorgerufen habe, nachher aber doch zur allgemeinen Anerkennung gelangt sey. Schade nur, daß Kopernikus die antike Ansicht von den Gestirnen umstürzte und an ihre Stelle eine durchaus neue setzte, während Fechner zu der antiken Ansicht, welche neben der naiven Vorstellung von der scheinbaren Stellung und Bewegung der Gestirne als einer wirklichen auch in der aus dieser Bewegung gemachten Folgerung bestand, daß die Gestirne beseelte Wesen seyen, wieder zurückkehrt und sie mit der Lehre von den Engeln, die er in den Gestirnen wiederfindet, verbindet. Nun gestehen wir dem Verf. bereitwillig zu, daß die Erde in einem ungleich tieferen Sinne, als dieß gemeinhin geglaubt wird, ein inniges lebendiges Wesen sey, wie dieß namentlich der Erdmagnetismus beweist. Wir glauben auch, daß es dieses einige lebendige Erd-

weſen iſt, welches in den Mineralien als anorganiſches, jedoch kryſtalliſirendes Princip, weiterhin in den Pflanzen als organiſirende Lebenskraft, in den Thieren als Seele, im Menſchen als Geiſt erſcheint, und wir können *inſofern* ſagen, daß die Erde, nämlich in den Thieren und Menſchen, empfinde und denke. Denn wir können zwar nicht Seele und Geiſt als durch eine Art von Selbſtpotenzirung oder Reflexion des Erdweſens von ſich aus geworden, das Bewußtloſe nicht als Grund des Bewußten denken; wir müſſen vielmehr das Unbewußte im Erdenleben ſelbſt als geſetzt aus dem abſoluten geiſtigen Weltprincip, aus welchem auch unſer Geiſt ſeinen Urſprung hat, begreifen. Aber wir müſſen doch die ſchöpferiſche That, durch welche unſer Planet mit allen ſeinen Einzelweſen geworden, nothwendig als eine *einheitliche Setzung des göttlichen Weſens* uns vorſtellen, und demgemäß auch ein und daſſelbe, allgemeine Weſen als in allen Formen und Stufen der irdiſchen Gebilde thätig uns denken. Allein das befriedigt freilich unſeren Verf. noch nicht. Er will, wie geſagt, der Erde eine beſondere, individuelle, denkende, bewußte Seele außer den Thier- und Menſchenleben zuerkennen und ebenſo den übrigen Weltkörpern. Und wie beweiſt er dieß? Theils durch Analogieſchlüſſe, welche von der unſerem Leibe ähnlichen Kontinuität und gegliederten Einheit der Erdmaterie aus das Daſeyn eines unſerem Geiſte verwandten, nur höheren Geiſtes der Erde folgern, aber *den* ſpecifiſchen Unterſchied übergehen, daß unſer Leib eine viel höhere Gliederung als die Erdmaterie, zu der Fechner ihn freilich mittelſt einer petitio principii als bloßes Glied rechnet, und in einem ganz anderen Sinne, als die blos von elektriſch magnetiſchen Strömen durchkreiſte Erde, ein durchaus ſeelenvolles Daſeyn iſt; theils mittelſt regreſſiver Cauſalitätsſchlüſſe von der Zweckmäßigkeit der irdiſchen Bildungen auf ein bewußtes Princip, welche zwar vollkommen begründet ſind, aber nicht auf einen beſonderen Erdgeiſt, ſondern in Wahrheit auf den abſoluten Geiſt führen.

Wie nach dem Verf. unſere Leiber nur Glieder des Erd-

leibes, unsere Geister nur Theile des Erdgeistes sind und dasselbe hinsichtlich der Gestirne gilt: so gehören ihm zufolge alle Gestirne nach ihrer materiellen Seite dem Inbegriffe alles Körperlichen und alle Geister der Gestirne, mittelbarer Weise also auch die unsrigen, dem göttlichen Geiste an, und der Leib dieses Geistes ist eben der Inbegriff alles Körperlichen. Gott, obwohl ein einiges wahrhaft bewußtes Wesen, ist nach ihm doch zugleich der Allgeist, und die individuellen Geister der Geschöpfe sind seine geistigen Theilwesen, ähnlich wie der Menschengeist zu seinen Vorstellungen als seinen geistigen Theilwesen sich verhält. Bei aller Anerkennung der wesentlichen Einheit Gottes und der Welt, insbesondere der Vernunftwesen, muß ich mich jedoch auch gegen diese Lehre einer substanziellen Identität beider erklären. Solch' eine Lehre, welche Gott und die Welt als eine einzige Substanz, damit die Menschen als Theilwesen Gottes betrachtet, hebt die Freiheit des Menschen auf, welche bei allem Bestimmtseyn durch Anderes, insbesondere durch Gott, doch alle fremde Einflüsse zuletzt nur als Momente ihrer Selbstbestimmung setzt und damit die eigene Substanzialität des Menschen, sein Fürsichseyn als selbständiges Wesen, aufs entschiedenste beweist. Die Analogie zwischen der relativen Selbständigkeit der Vorstellungen unserer Seele und der menschlichen Freiheit ist sehr oberflächlich; denn die Vorstellung erweist sich bei einer schärferen psychologischen Analyse doch nur als eine That der einen Seele, welche aber als blos vorstellende Thätigkeit noch nicht wahrhaft bei sich ist und ihre einzelnen Vorstellungen in der Art als für sich seyend setzt, daß ihre Einheit nur erst in den bewußtlosen Seelengrund fällt. Würde unsere Philosophie nur einmal Ernst machen mit dem wahren Elemente des Pantheismus, so würde sie erkennen, daß Gott, indem er kraft seines unendlichen Selbstbewußtseyns ewig schafft, darum, weil dieses Selbstbewußtseyn ein Unterscheiden seiner selbst von einem Anderen ist und Gott doch nicht aus Nichts, sondern nur aus seinem eigenen Seyn herausschaffen kann, schaffend substanziell selbständige Wesen setzt, die Gottheiten in

ihrer Art sind. Alsdann hätte man nicht mehr nöthig, die unverkennbare Göttlichkeit des Menschen auf Kosten seiner Substanzialität oder, wie Andere thun, diese mit Mißkennung der ersteren geltend zu machen.

Fechner hat nun einmal einen solchen Respekt vor dem großen Geist der Erde, daß er die Geister auch nach dem Tode an sie fesseln möchte, das Fortleben wesentlich als ein Erinnerungsleben an unser irdisches Wirken beschreibt und beweisen will, der Leib der Geister werde eben nur die Erde seyn, so weit sie sich lebend ihr einverleibt haben, was er ausführlich in seinem dritten Buche auseinandersetzt. Da ich die Erde nicht als Grund, sondern sie für sich, in ihrem anorganischen materiellen Seyn, nur als die niederste Form des auf ihr sich entwickelnden Lebens, damit als Basis des geistigen selbstbewußten Seyns betrachte, so überlasse ich ihn seiner Hoffnung, weil ich der Hoffnung Raum gebe, daß der Geist sich von seiner Basis frei machen könne, noch mehr aber, weil ich mir der Gränzen unseres Wissens bewußt bin, welche die Philosophie besonnen einhalten muß.

Zur Berichtigung.

Im 23. Band 1. Heft dieser Zeitschrift ist Seite 161 ff. meiner Schrift: „Zulänglichkeit des Empirismus in der Philosophie" Erwähnung geschehen. Die wenigen Worte, welche eine Anzahl daraus angeführter Stellen begleiten, enthalten jedoch so viel unrichtige und entstellende Angaben, daß ich nicht unterlassen kann, einiges darauf zu erwidern. Was sich erst bei tieferm Eingehen als unrichtig erweist, möge unerwähnt bleiben. Ich will nur solche willkürliche Aenderungen nennen, die sich bei Vergleichung des Textes sogleich bemerklich machen, und glaube daher nicht besorgen zu müssen, daß man in der Wiederaufnahme des Gegenstandes nur Unzufriedenheit mit einem ungünstigen Urtheile erblicken wird.

Gleich im Anfang des Auszugs, den der Ref. von meiner

Schrift giebt, hat derselbe den Ausdruck „einfachste Begriffe," welchen ich nie gebraucht habe, untergeschoben, und gewissermaßen als den meinigen bezeichnet. Es wäre an sich wunderbar genug, wenn er diesen Ausdruck für gleichbedeutend mit dem meinigen „Begriffe oder Ideen von dunklem Ursprung" sollte gehalten haben. Allein die Fälschung wird vollständig, wenn am Schluß die Pointe des Urtheils über meine Arbeit sich auf das bezieht, was der Ref. selbst hinzugethan hat. Er sagt: „Denn uns andern Philosophen beginnt die Untersuchung gerade da, wo jener Empirismus es beläßt, bei jenen vermeintlich unumstößlichen Begriffen des sinnlichen Bewußtseyns, die uns weder so einfach, noch so unzweifelhaft vorkommen, wie ihm selber." Wie kommt der Ref. zu der Voraussetzung, daß mir jene Begriffe so unumstößlich, so einfach und unzweifelhaft erschienen? Eben weil es manchen andern Philosophen so ergeht, zeige ich durch die Analyse der Begriffe das Gegentheil (vgl. S. 44.). Der Ref. selbst aber hat die von mir behandelten Begriffe vorher die einfachsten genannt, und erklärt sich demnach hier gegen seine eigene Unterlegung.

Die Erklärung dieser seltsamen Verkehrung der Thatsachen glaube ich in der gleich nachher folgenden Aeußerung des Ref. zu finden, er habe vor Jahren ein ähnliches, von einem gleichen Standpunkt gegen die Philosophie versuchtes Unternehmen beleuchtet. Er mag daher, gleich als ob alle, die ihren Anfang von der sinnlichen Vorstellung nehmen, auf gleiche Weise argumentiren müßten, die von gedachtem Schriftsteller gezogenen Consequenzen auch mir zugeschrieben haben, ohne sich viel um den weitern Verfolg meiner Schrift und deren abweichenden Gang zu kümmern.

Diese Annahme findet denn auch ihre fernere Bestätigung, wenn der Ref. sagt, ich hätte nach der Analyse des sinnlichen Bewußtseyns die weitere Frage gestellt, ob die so gebildeten Vorstellungen sich zur Erkenntniß verarbeiten lassen? (Denselben dürftigen Gedanken flicht er bald darauf noch einmal zur Ergänzung ein). Man mag jedoch alle daselbst (Abschn. 12.) behandelten Fragen durchlesen, und wird nicht eine einzige der genannten ähnliche finden. Es handelte sich vor allem darum, zur Anerkennung zu bringen, daß beim Erwachen des reflectirenden Bewußtseyns bestimmte Erkenntnisse bereits vorgefunden werden: nur von diesen, von ihrer Natur und Entstehung war die Rede. Es lag mir fern, sowohl die Wahrheit der Ueberzeugungen des gemeinen Bewußtseyns beweisen zu wollen, als auch von ihnen aus irgend welche Untersuchungen zu beginnen über Dinge, die über jenen Kreis hinauslaufen, namentlich über Gegenstände der Wissenschaft und Religion. Denn die mir be-

kannten Fragen und Zweifel in Betreff dieser Dinge mußte ich in der bisherigen Fassung, in welcher sie in der Philosophie aufzutreten pflegen, als beseitigt ansehen, sobald es mir gelungen wäre, die Untersuchung auf jene ersten Anfänge der Erkenntniß zu lenken, und den vielen falschen Consequenzen zu wehren, die den Erfolg so oft vereitelt haben. Diesen Gesichtspunkt habe ich an verschiedenen Stellen, z. B. am Schluß des 12ten Abschnitts dargelegt. Nichtsdestoweniger sieht der Ref. in allem, was ich auf die Analyse des gemeinen Bewußtseyns folgen lasse, nur Argumentationen über neue Gegenstände, deren Verlauf und Ende er, wie es scheint, aus den ersten Worten glaubt abnehmen zu können. Denn hätte er sie bis zu ihrem Abschluß gelesen, so würde er bemerkt haben, daß sie auf ein ganz anderes Ziel ausgehen, als er vermuthete; daß ich z. B. Seite 51. nicht das Daseyn Gottes beweise, sondern einen Einwand gegen meine Ansicht über die Harmonie in der Natur widerlege; daß ich nicht irgend einen Glaubensinhalt zum Gegenstand der Untersuchung mache, sondern den scheinbaren Widerstreit einer idealen Auffassung der sinnlichen Wirklichkeit gegen den vulgären Glauben aufhebe.

Selbst der als wörtlich angeführte Text hat Aenderungen erfahren. Statt „Philosophie" wird „Vernunft" gesetzt, und so der Zusammenhang hergestellt mit der, vom Referenten, nicht von mir, herrührenden Behauptung, die Vernunft sey kein selbstständiges Vermögen ꝛc.

Wenn endlich der Ref. mich zu denen zählt, die ohne alles eigentlich philosophische Interesse, dennoch mit der Philosophie als einer äußerlich geltenden Macht sich abfinden, ja indirect ihr das Garaus machen wollen — so ist dieß eine leicht abzuweisende Beschuldigung. Denn er wird in meiner Schrift keine polemische Stelle aufweisen können, die nicht die ausdrückliche Bestimmung hat, ihren positiven Inhalt vor Angriffen und Mißdeutungen zu schützen (s. S. 57.); er müßte denn ein paar vorläufige Andeutungen, in denen dieser Zweck nicht besonders erklärt ist, für solche ansehen wollen.

R. Hoppe.

Zur Erwiderung.

Ref. ist stets bereit, Irrthümer in seinen kritischen Arbeiten einzuräumen, wenn sie ihm bewiesen werden. Denn mit welcher Behutsamkeit er auch den wichtigen Beruf des Kritikers zu üben bestrebt ist, dennoch kann sein Urtheil, nach der Unvollkommenheit alles menschlichen Bemühens, entweder gänzlich fehlgreifen oder wenigstens das rechte Maaß der Würdigung

verfehlen. Ob ihm bei vorliegendem Werke das Eine oder das Andere begegnet sey, ob er Gründlicheres oder Originaleres darin hätte finden können, mögen andere Männer des Faches entscheiden, denen ja Beides, Werk und Beurtheilung, offen vorliegt. Mir selber scheint, aufrichtig gestanden, das betreffende Buch nicht erheblich genug, um in neue Verhandlung darüber zu treten, zumal da der Streit kaum zu ersprießlicher Einigung führen dürfte. —

Nicht aber darf ich gestatten, daß meinen Urtheilen unlautere Absichten aufgebürdet werden; denn von dergleichen weiß ich mich völlig rein. Den Vorwurf „willkürlicher Aenderungen," „entstellender Angaben," der „Unterschiebung anderer Ausdrücke," ja der „**Fälschung**" der aus dem Text angeführten Worte muß ich entkräften, was mir Hr. Hoppe in der That sehr leicht gemacht hat. Er betrifft zwei Stellen. Zuerst habe ich ihm, behauptet er, den Ausdruck: einfachste Begriffe „untergeschoben." Allein dies ist nicht geschehen, wie Jeder ersehen kann, der S. 5. und 15. seiner Schrift mit S. 161. 163. meiner Kritik aufmerksam vergleichen will. Bekanntlich wollte Locke, die angebornen Ideen läugnend, alle Erkenntniß aus den Sensationen, als den „einfachsten Ideen" (sein Ausdruck) herleiten. Ganz denselben Weg, mit ausdrücklicher Berufung auf Locke, schlägt Hr. Hoppe ein: er nennt aber jene „einfachsten Ideen" weit weniger bezeichnend die „gegebene Vorstellung" (S. 16.). Um nun dies Verfahren Hoppe's gemeinverständlich zu charakterisiren, sagt mein Bericht: er lehre, daß man „in der Weise Locke's" von der „Analyse des sinnlichen Bewußtseyns und seiner einfachsten Begriffe beginnen müsse" (S. 161.). Hierin liegt weder eine „Fälschung" der Worte, noch des Inhalts; denn die Worte sind gar nicht als die seinigen angeführt, und der Inhalt ist unbestreitbar richtig, indem die Sensationen des sinnlichen Bewußtseyns anerkannter Weise einfacher Natur, also durch logische Abstraction zu Begriffen erhoben, „einfachste Begriffe" sind. Wenn ich nun weiterhin (S. 163.), nicht referirend, sondern ein eigenes Urtheil äußernd, behaupte, daß „die vermeintlich unumstößlichen Begriffe des sinnlichen Bewußtseyns, bei deren Annahme der Empirismus es beläßt, den andern Philosophen keineswegs so einfach, noch so unzweifelhaft vorkommen, wie ihm" (dem Empirismus): so erhellt hier gleichfalls, daß das Prädicat „einfach" ein im eigenen Namen gesprochenes Wort und etwa gleichbedeutend seyn solle mit der Bezeichnung: ohne genauere Prüfung hingenommen. Jedermann sieht, daß wenn solches unbefangene und offene Ver-

fahren der „Fälschung“ bezüchtigt werden darf, jede selbstständige Besprechung fremder Ansichten völlig unmöglich gemacht wird!

Die zweite Beschuldigung beruht auf einer etwas complicirteren Argumentation des Herrn Verf. Ich habe nämlich an einer Stelle das Wort „Vernunft“ dem Worte „Philosophie“ substituirt, wodurch ich ihm nach seiner Folgerung den falschen Sinn untergeschoben habe, „die Vernunft sey kein selbstständiges Vermögen.“ Ich räume die Substitution des einen Wortes für das andere ein, wovon der Grund sich ergeben wird; dagegen kann ich zeigen, daß auch dadurch nicht die geringste „Fälschung“ der Lehre des Verf. vorgegangen ist. Die Meinung „daß die Vernunft ein Recht habe gegen die Offenbarung“ (S. 62.), widerlegt er folgendermaßen. Die „Vernunft“ oder das „Vermögen zu erkennen“ ist selbst „aus einer Offenbarung hervorgegangen“: sie ist „mit der Erkenntniß zugleich in gleichem Schritte aufgewachsen“, während „die erste Erkenntniß die Gestaltung der Weltanschauung ist.“ „Gleichwie nun die Welt den Schein eines unabhängigen Bestehens dadurch erhalten hat, daß sie überall und immer denselben Gesetzen folgt, so mußte sich infolge ihrer engen Verknüpfung dieser Schein auch auf die Vernunft übertragen“ (S. 53.). Nach dem „wahren Sachverhältniß“ ist „die Offenbarung das Licht der Vernunft.“ „Mit dieser Anerkennung fällt der Streit“ (zwischen den Rechten der Vernunft und der Offenbarung) „von selbst weg; die Vernunft hat nur, so viel ihr gegeben ist, in relativer Uebereinstimmung zu erkennen: die absolute Wahrheit ist in der Offenbarung.“ „Hiermit ist nun — — gezeigt, daß wenn die Philosophie“ (Vernunft) „mit der geoffenbarten Religion nicht in Einklang steht, die Schuld nachweisbar in ihr selbst liegt“ (S. 54.). Hier durfte ich, ohne den Sinn des Ganzen zu entstellen, statt Philosophie „Vernunft“ sagen, d. h. den Gattungs- statt des Artbegriffes nennen, weil der Beweis vom Gattungsbegriffe, von der „Vernunft“ überhaupt, geführt worden war. Ich mußte es aber auch, weil im Vorhergehenden der Polemik des Verf. gegen die nichtempirische „Philosophie“ von mir nicht erwähnt worden war, das Auftreten dieses Wortes hier demnach dem Leser völlig unverständlich geblieben wäre. Daß ich übrigens dadurch die Lehre des Verf. von der Vernunft nicht „entstellt“ habe, ergiebt sich aus den eben angeführten eigenen Worten desselben. Die Vernunft hat nach ihm „kein unabhängiges Bestehen,“ oder ist, wie ich dies ausdrückte, „kein selbstständiges Vermögen,“ keine Quelle selbstständiger (aprioriſcher) Erkenntnisse; daß dies nur der „Offenbarung“ gegenüber gelten soll, ändert Nichts am allgemeinen Charakter dieser Begriffsbestim-

mung, wiewohl ich ausdrücklich angedeutet habe (S. 162. unten), unter welchem weiter gefaßten Gesichtspunkte sie auch bei dem Verf. Wahrheit erhalten könnte.

Keinem Schriftsteller, und so auch Herrn Hoppe nicht, verdenken wir es, wenn er eine ihm unrichtig scheinende Auffassung seiner Ansichten mit Nachdruck abwehrt. Nur hüte er sich dabei auf so leichtfertige Art, wie hier geschehen, die Gesinnung und die literarische Ehre seines Beurtheilers anzugreifen. Er kann dadurch das Geschäft der nicht anonymen Kritik nur noch mißlicher und abschreckender machen, als es an sich schon durch die in der Sache selbst liegende Mühe empfunden wird.

J. H. Fichte.

Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

P. L. Adam: Erläuterungen zum „Organon der menschl. Erkenntniß" und Einleitung in d. Philos. v. J. J. Wagner. Nach dessen Vorträgen u. handschriftl. Nachlaß herausgeg. Ulm. 1854. (1 Thlr. 18 Ngr.)

Ch. Bailly: Théorie de la raison humaine. Par. Ladrange. 1853. (6 Fr.)

E. Bauer: Symbolik des Kosmos in ihrer Anwendung auf Psychologie, Pädagogik u. Religion. Nebst einem Anhang: Aphorismen gegen Oersted's Philosophem. 2te verm. Aufl. Weim 1854. (25 Ngr.)

M. Bayness: A New Analysis of Logical Forms. Edinb. Sutherland. 1853. (4 Sh.)

E. Beecher: The Conflict of Ages: or the Great Debate on the Moral Relations of God and Man. Lond. 1853. (7½ Sh.)

M. Blakey: History of the Philosophy of the Mind. 4 Vols. Lond. 1853. (3 L.)

A. Lutterbeck: Ueber d. philos. Standpunkt Baaders. Ein Beitrag zur Orientirung in d. Gesammtausg. seiner Werke. Mainz. 1854. (12 Ngr.)

P. Chauvin (de Sion): Etude sur l'intelligence humaine et la sensibilité animale. Par. Lecoffre. 1853.

V. Cousin: Du vrai, du beau et du bien. Par. Didier. 1853. (7 Fr.)

E. S. Dallas: Poetics: an Essay on Poetry, Lond. Smith. 1853.

W. Dendy: The Philosophy of Mystery. Lond. Longman. 1853. (12 Sh.)

Derselbe: Psyche: A Discourse of the Birth and Pilgrimage of Thought. Ebd. 1853. 5½ Sh.)

F. Dittes: Das Aesthetische nach seinem eigenthüml. Grundwesen u. seiner pädagog. Bedeutug dargestellt. Eine gekrönte Preisschr. Lpz. 1854. (15 Ngr.)

J. Deuschle: Die platonischen Mythen, insbesondere der Mythus im platonischen Phädrus. Hanau. 1854. (10 Ngr.)

G. M. Dursch: Aesthetik der christlichen bildenden Kunst des Mittelalters in Deutschland. Tüb. 1854. (2 Thlr.)

W. Esser (Prof. d. Phil. zu Münster): Psychologie. 1. Bd. Münster. 1854. (1⅔ Thlr.)

J. F. Ferrier: The Theory of Knowing and Being; Institutes of Metaphysics. Edinb. Blackwood. 1853.

J. H. Fichte: System d. Ethik. 2. darstellender Thl., 2. Abthlg.: Die Lehre von der Rechts-, sittlichen u. relig. Gemeinschaft od. d. Gesellschaftswissenschaft. Lpz. 1853. (2 Thlr. 12 Ngr.)

Kuno Fischer: Geschichte d. neueren Philosophie. 1. Bd.: Das classische Zeitalter d. dogmatischen Philosophie. Mannheim. 1854. (2 Thlr. 24 Ngr.)

Derselbe: Die Apologie meiner Lehre u. Replik auf die „Abfertigung" des Herrn Schenkel. Mannh. 1854. (12 Sgr.)

K. Ph. Fischer: Ueber d. Unmöglichkeit, den Naturalismus zum ergänzenden Theil des Systems d. Wissensch. zu erheben. Nachtrag zu seiner Schrift: Die Unwahrheit d. Sensualismus und Naturalismus. Erlangen. 1854. (10 Ngr.)

W. J. Fox (M. P.): On the Religious Ideas. Lond. Ch. Fox. 1853. (5½ Sh.)

J. Frauenstädt: Briefe über die Schopenhauersche Philos. Lpz. 1854. (2 Thlr.)

J. Frohschammer: Ueb. d. Ursprung d. menschlichen Seelen. Rechtfertigung des Generatianismus. Münch. 1854. (27 Ngr.)

F. L. Fülleborn: Kleine Schriften in Beziehung auf d. Einheitslehre als Grundwissenschaft. 2. Heft. Marienw. 1854. (15 Ngr.)

A. Gretry (prêtre de l'oratoire): De la connaissance de Dieu. Par. Douniol. 1853 (12 Fr.)

L. P. Hickok: A System of Moral Science. Lond. J. Chapman. 1853. (12 Sh.)

Th. Jacob: Allgemeiner Theil d. Erkenntnißlehre. Berl. 1853 (22½ Ngr.)

C. H. Kirchner: Die Philosophie des Plotin. Halle. 1854. (2 Thlr.)

N. V. de Latena: Etude de l'Homme. Par. Garnier. 1854.

L. Lezaud: Résumés philosophiques. Par. Didot. 1853. (3 Fr.)

J. de Maistre: Oeuvres posthumes T. III. IV.: Examen de la Philos. de Bâcon, où l'on traite differentes questions de philos. rationelle. 2 Vols. Lyon. 1853. (12 Fr.)

F. D. Maurice: Moral and Metaphysical Philosophy. I: Philosophy anterior to the time of Christ. II: Philosophy of the first six Centuries. Lond. R. Griffin. 1853. (5 Sh., 3 Sh.½)

J. D. Morell: Elements of Psychology. Part. I. Lond. 1853. (6 Sh.)

Dr. Murray: Logical Science considered as an Educational Element; an Inaugural Address delivered etc. Lond. 1853. (2 Sh.)

S. Neil: The Art of Reasoning: a Popular Exposition of the Principles of Logic, Inductive and Deductive. With an Introduction on the History of Logic and an Appendix of recent Logical Developments. Lond. Walton. 1853. (4½ Sh.)

L. Noack: Die Freidenker in der Religion od. d. Repräsentanten d. religiösen Aufklärung in England, Frankreich u. Deutschland. 1. Theil: D. engl. Deisten od. d. Repräsentanten d. rel. Aufkl. in Engld. Bern. 1853. (1 Thlr. 9 Ngr.)

J. N. P. Oischinger: Apologie d. christlichen Philosophie geg. d. Lehren u. Angriffe des Dr. Denzinger. München. 1854. (16 Ngr.)

O. F. Owen: The Organon; or Logical Treatises of Aristotle, with the Introduction of Porphyry. Litterally Translated with Notes, Syllogistic Examples, Analysis and Introduction. Lond. Bohn. 1853.

Philosophie der Geschichte oder über d. Tradition. 4. Theil. Münster. 1853. (2 Thlr.)

J. R. Pickmere: Being analytically Described. Lond. Chapman. 1853. (12 Sh.)

K. Prantl: Ueberſicht der griechiſch-römiſchen Philoſophie. Stuttg. 1854. (10 Ngr.)

Premières Etudes de philosophie. Par. Ladrange. 1854. (3 Fr.)

J. Püllenberg: Kurze Darſtellung des Hauptinhalts d. Logik mit vielen praktiſchen Beiſpielen f. Gymnaſialſchulen. 2te Aufl. Coblenz. 1854. (9 Ngr.)

Derſelbe: Empiriſche Pſychologie für Gymnaſien. 3te Aufl. Coblenz. 1854. (6 Ngr.)

Rauh: Anti-contrat-social oder rationelle Begründung des hiſtor. Rechts. Augsb. 1854. (28 Ngr.)

E. Reinhold: Syſtem d. Metaphyſik. 3te neu bearb. Ausg. Jena. 1854. (2 Thlr.)

F. v. Reinöhl: Kleinere philoſ. Abhandlungen. Darſtellung des Ariſtoteliſchen Gottesbegriffs, Vergleichung deſſelben mit d. Platoniſchen, u. Beurtheilung ob erſterer den letzteren überrage. Jena. 1854. (15 Ngr.)

P. C. Roux-Lavergne, E. d'Yzalguier, E. Germer-Durand: S. Thomae Aquinatis de veritate catholicae fidei contra gentiles seu Summa philosophica, accesserunt praecipua ejusdem doctoris philosophica opera. Denuo recens. et cum notis et indice edid. etc. T. I. Nemausi. 1853.

H. Schildener: Der Proceß d. Weltgeſchichte als Grundlage der Metaphyſik oder Wiſſen des Wiſſens iſt Wiſſen der Geſchichte. Greifswald. 1854.

B. H. Sharp: Beginning of a New School of Metaphysics. Three Essays in one Vol. Lond. Longman. 1853. (10 Sh.)

Ders.: A Letter to Dr. Whately on the Effect which his Work: Elements of Logic has had in retarding the Progress of Locke's Philosophy. Ebd. 1853. (1 Sh.)

Ders.: Memoir of a Metaphysician, by Francis Drake. Edited etc. Ebd. 1853. (6½ Sh.)

J. Simon (Prof. etc.): Le devoir. I. La liberté. II. La passion. III. L'idée. IV. L'action. Par. Hachette. 1854. (6 Fr.)

S. L. Steinheim: Ariſtoteles über die Sklavenfrage. Antagonismen gegen alte u. neue Ausleger. Hamb. 1853. (15 Ngr.)

L. Strümpell: Die Geſch. d. theoretiſchen Philoſ. d. Griechen. Zur Ueberſicht, Repetition und Orientirung bei eigenen Studien. Leipzig. 1854. (2 Thlr.)

W. Thomson: An Outline of the Necessary Laws of Thought: a Treatise on Pure and Applied Logic. Third Edit. Lond. Pickering. 1853.

Thürmer: Die Filoſofie ohne Schleier. Allen die ihr gern in's Auge blicken. Mit einer Erklär. d. Kunſtwörter. Wien. 1854. (1 Thlr.)

Derſ.: Eine Logik für Schule, Haus u. Leben. Wien. 1853. (8 Ngr.)

T. R. P. Ventura de Rautica: Essai sur l'origine des idées et sur le fondement de la certitude, suivi de nouvelles observations sur le cartésianisme. Par. Vaton. 1854. (5 Fr.)

G. Weigelt: Geſchichte d. neueren Philoſophie in populären Vorträgen. 1te Hälfte: Kant, Fichte, Jacobi, Schopenhauer. Hamb. 1854. (20 Ngr.)

J. H. Wirth: Philoſophiſche Studien. 2te verm. Ausg. Stuttg. 1854. (27 Ngr.)

Druckfehler.

S. 133, Z. 13 u. 15 v. oben: lies Geſchöpfte ſtatt Geſchöpfe.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

17579

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Fünfundzwanzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1854.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite.

Der Anfang der Philosophie. Von J. U. Wirth 1

Ueber die Atomistik. Von G. Th. Fechner 25

Die Seelenlehre des Materialismus, kritisch untersucht von J. H. Fichte. 1. Artikel 58

Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme. Mit Rücksicht auf Adolf Trendelenburg's Schrift: Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg. Berlin 1850. bei Bethge. Von Dr. J. Frauenstädt 77

Einige Bemerkungen über den Gegensatz von Idealismus und Realismus und Schopenhauer's Auffassung desselben. Zur Entgegnung auf die vorstehende Abhandlung von H. Ulrici . . 94

Philosophie und Christenthum. Von Dr. Joh. Nep. Huber in München 141

Recensionen:

K. Monnard, ordentl. Prof. zu Bonn: Recht und Pflicht, ihr gegenseitiges Verhältniß als sittliche Grundlage des Gesammt-Verhaltens in Bezug auf das Glück der Einzelnen und das Wohl der Völker 133

E. Reinhold: System der Metaphysik. 3. Aufl. . . . 141

Deinhardt: Von den Idealen mit besonderer Rücksicht auf die bildende Kunst und auf die Poesie 151

M. Furtmair: Philosophisches Real-Lexikon 156

Histoire de la Philosophie Cartésienne par Francisque Bouillier 158

Die Seelenlehre des Materialismus, kritisch untersucht von J. H. Fichte. 2. Artikel 169

Synechologische Untersuchungen von Mor. Wilh. Drobisch. 1. Artikel 179

Ueber die transscendentale Bedeutung der Urtheilsformen und Schlußfiguren. Sendschreiben an Herrn Professor Ulrici. Von Ch. H. Weiße 208

Zwei Worte der Erwiderung von H. Ulrici 247

Seite.

Zur Religionsphiloſophie. Der Begriff des Wiſſens. Von H. Ulrici 257

Ueber den erſten dogmatiſchen Fortgang der Philoſophie. Von J. U. Wirth. 2. Artikel 296

Recenſionen:

A. Foucher de Careil: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, précédée d'un mémoire.

Derselbe: Lettres et opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction 311

Verzeichniß der neu erſchienenen philoſophiſchen Schriften des In- und Auslandes 318

Der Anfang der Philoſophie.

Von J. U. Wirth.

Seine noch friſche urkräftige Lebendigkeit zeigt heutzutage der philoſophiſche Trieb in nichts ſo ſehr, als in der ſelbſtſtändigen Energie, mit welcher er ſich auf die Unterſuchungen über das Denken, Erkennen und Wiſſen an ſich wirft. Aber eben deßwegen darf er nicht bloß Mitte und Ende des Wiſſens, er muß auch ſeinen Anfang ſelbſt zum Gegenſtand ſeiner Reflexion machen, und auch dieß iſt ſchon von einer Reihe ſelbſtändiger Denker in unſeren Tagen geſchehen. Nachdem ſchon J. G. Fichte und Hegel (in ſ. Logik) dieſes Problem zum Objekt ihrer Unterſuchungen gemacht haben, haben neuerdings Reiff i. ſ. Schr. der Anfang der Philoſophie, und das Syſtem der Willensbeſtimmungen, Vorländer in ſ. Wiſſ. der Erkenntniß, Planck in ſ. Syſtem des reinen Realismus, Ulrici in ſ. Schr. über das Grundprincip der Philoſ. u. in ſ. Logik, über daſſelbe Problem ſich ausführlich ausgeſprochen, und es dürfte an der Zeit ſeyn, daß auch unſere Zeitſchrift auf daſſelbe genauer eingehe.

Die kritiſche Unterſuchung des Anfangs der Philoſophie könnte zwar den poſitiven Gegnern der Spekulation ein neuer Anlaß zum Spotte über ſie als eine Wiſſenſchaft werden, die nicht einmal über ihren Anfang mit ſich einig werden könne. Allein die Philoſophie kann dieſe Leute getroſt ihrer Befangenheit in ihren Vorausſetzungen überlaſſen, überzeugt, daß die angebliche Sicherheit, die ihr dogmatiſcher Glaube gewähren ſoll, denn doch nicht ſo groß ſeyn müſſe, als ſie vorgeben, wenn ſie ſich doch immer wieder nach ihren kritiſchen Gegnern umſehen und ihren endlichen Tod vom Himmel herabflehen.

Die Feſtſtellung des Anfangs der Philoſophie iſt von eben ſo großer Schwierigkeit als Wichtigkeit, weil die Philoſophie als die allgemeine Wiſſenſchaft ſich nicht auf die Ergebniſſe einer ihr vorangehenden Wiſſenſchaft gründen kann, und weil, wenn der An-

fang falsch ist, bei folgerichtigem Denken auch der Fortgang, auch die aus ihm gezogenen Konsequenzen falsch seyn müssen. Wer also nicht einige Irrthümer mit in den Kauf nehmen will, wem es um reine Wahrheit zu thun ist, dem muß es auch um den wahren Anfang zu thun seyn.

Aber was verstehen wir unter dem Anfang der Philosophie? Man hat dieses Wort selbst schon in sehr verschiedenem Sinne aufgefaßt, und es versteht sich von selbst, daß, so lange der Sinn, welchen wir mit demselben verbinden müssen, nicht festgestellt ist, auch nicht gezeigt werden kann, welches der wirkliche, bestimmte Anfang sey, den die Philosophie zu machen habe. Man hat namentlich sich gewöhnt, die Worte Anfang und Princip der Philosophie abwechselnd als gleichbedeutend zu gebrau- und es ist nichts hiegegen einzuwenden, wenn man sich nur dessen bewußt ist und bewußt bleibt, daß das lateinische Wort, Princip, nichts anderes bedeuten soll als unser deutsches, Anfang. Allein sehr oft versteht man unter Princip den Begriff desjenigen Seyenden, aus welchem alles andere Seyende als ursprünglich geworden und beständig werdend gedacht wird. Das Princip in diesem Sinne ist daher etwas Reelles, Seyendes; es ist das Realprincip, der objektive Grundbegriff. Daß nun mit diesem Begriffe nicht, wie man schon gethan und verlangt hat, der Anfang der Philosophie gemacht werden könne, das erhellt schon daraus, weil er nothwendig ein Begriff ist, dem ein Seyn als entsprechend angenommen wird, da er ja der Begriff eines Seyenden ist. Aber ob das Denken überhaupt Denken eines Seyenden sey oder seyn könne, ob es also der Art sey, daß seinen Begriffen überhaupt ein Seyn entspreche, das ist eine Frage, welche selbst erst untersucht werden muß, deren Feststellung und zwar in einem sie bejahenden Sinne die Voraussetzung der Feststellung eines Realprincipes ist, folglich bei einem methodischen d. i. die Begriffe in ihrer Auseinanderfolge darstellenden Verfahren dieser Setzung eines Realprincipes nothwendig vorangehen muß. Noch mehr kann dasjenige Realprincip, aus welchem alles Andere geworden, nur als das Absolute selbst bestimmt werden, weil nur

das Absolute dasjenige Seyende (sey es nun ein Fürsichseyendes oder ein Seyendes anderer Art) seyn kann, aus welchem alles andere Seyende als geworden und ewig werdend zu denken ist. Das Absolute muß eben deßwegen wenigstens implicite den ganzen Reichthum des aus ihm sich entwickelnden, realen und mannichfaltigen Seyns in sich tragen. Aber eben deßwegen ist es ein so reicher, inhaltsvoller Begriff, daß wir am allerwenigsten dasselbe ohne Weiteres an den Anfang der Philosophie stellen können.

Man hat deßwegen den Begriff des Principes im Sinne eines Erkenntnißprincips d. h. eines obersten Grundsatzes alles Wissens genommen. Dieses Erkenntnißprincip kann, da es die Form alles Erkennens bestimmen muß, und nur mittelbarer Weise auch auf den Inhalt des Wissens sich beziehen kann, kein besonderer Begriff, dem ein bestimmtes Seyendes entspricht, nicht der Begriff eines solchen bestimmten Seyenden selbst seyn; es ist ein Urtheil und zwar das oberste, allgemeinste Urtheil, worauf alle andern Urtheile, alle andern Sätze beruhen. Dasjenige Urtheil nun, auf welchem alle andern Urtheile beruhen, müßte schlechthin und durch sich gewiß seyn, und allen andern Urtheilen oder Sätzen ihre Gewißheit geben. Das war auch die ausdrückliche Forderung derjenigen, welche einen obersten Grundsatz an die Spitze der Philosophie stellen wollten.

Ob es nun einen solchen obersten Grundsatz, der durch sich selbst gewiß ist und allen andern Sätzen ihre Gewißheit verleiht, gebe, das müssen wir hier ganz dahingestellt seyn lassen. Dagegen müssen wir uns aufs entschiedenste gegen die Forderung erklären, daß die Philosophie mit einem solchen Grundsatz anfangen müsse, daß die Aufstellung dieses Grundsatzes das Erste seyn solle, womit die Philosophie beginnt. Denn diese Forderung setzt bereits voraus, daß die Philosophie es zur Gewißheit, zum wirklichen Wissen bringen solle, also auch es dazu bringen könne. Dieß ist aber eine Forderung, die keineswegs selbst schon gewiß und begründet ist. Die einzige Thatsache, daß es philosophische Systeme gibt, welche sogar die Möglichkeit des Wissens bestreiten, nämlich die skeptischen, — diese Thatsache stößt schon

jene Forderung um, wenn diese ohne Weiteres hingestellt werden will. Denn solange die Zweifelsgründe, welche die Skeptiker gegen die Möglichkeit des Wissens vorbringen, oder diejenigen, welche sich überhaupt dagegen erheben lassen, nicht widerlegt sind, kann man die Forderung, daß wir einen schlechthin gewissen Satz aufstellen sollen, ja nicht einmal die allgemeine Forderung, daß die Philosophie es zum wirklichen Wissen bringe, mit Recht geltend machen. Muß man aber vor dieser Forderung selbst die Möglichkeit des Wissens feststellen, so kann sie und die ihr entsprechende wirkliche Aufstellung eines Satzes, woraus alle Gewißheit fließt, also eines Erkenntnißpricips unmöglich der Anfang der Philosophie selbst seyn.

Heißt den Anfang der Philosophie bestimmen unmöglich s. v. a. das Real- oder das Erkenntnißprincip feststellen, so sollten wir auch die Begriffe des Anfangs und des Princips der Philosophie unterscheiden. Die Frage: Womit soll die Philosophie den Anfang machen? kann nichts weiteres heißen als: Welches soll ihr erster Akt sein, was ist die erste philosophische Handlung? Denn anfangen ist s. v. a. eine Reihe von Handlungen durch eine einzelne Handlung eröffnen oder eine Handlung begehen, auf welche alle übrigen erst folgen und welche deßwegen die erste unter diesen Handlungen seyn muß. Diejenigen, welche, um den Anfang der Philosophie zu bestimmen, das geistige Vermögen oder Organ des Philosophirens zu ermitteln suchen und beide Probleme als einerlei betrachten, sind daher m. E. der Wahrheit näher gekommen, als die Andern, welche die Frage nach den Anfang mit der nach einem festen, absolut gewissen Real- oder Erkenntnißprincip als gleichbedeutend betrachten, und ich stimme mit ihnen darin überein, daß ich die Bestimmung des Anfangs der Philosophie in die Bestimmung der philosophischen Thätigkeit setze, weßwegen ich auch darin, daß neuerdings die Bestimmung des philosophischen Anfangs in genannten Sinne gefaßt wird, einen bedeutenden Schritt zu wahren Lösung dieses Problem finden muß. Dennoch, mag man nun das Vermögen zu philosophiren mit den Empirikern in das erfahrende

Erkennen oder mit den Idealiſten in die reine Vernunft oder ganz allgemein in das Denken überhaupt, dieſes Wort im weiteſten Sinne genommen, ſetzen: das bloße Vermögen muß ſich jedenfalls äußern, damit wir mit demſelben anfangen können, und dieſe Aeußerung kann nicht das Vermögen ſelbſt in ſeiner Allgemeinheit, ſondern nur ein einzelner Akt deſſelben ſeyn, der im Unterſchied von anderen Akten und von dem allgemeinen Vermögen auch als ein Akt eigenthümlicher Art oder als ein beſonderer Akt zu beſtimmen iſt. Mit dieſem Akt müſſen aber alle folgenden Akte in einem Zuſammenhange ſtehen, weil ſonſt jeder ſpätere Akt wieder für ſich ein ſelbſtſtändiger Anfang der Philoſophie wäre, und der Zuſammenhang zwiſchen dem erſten und den folgenden Akten muß von der Art ſeyn, daß aus dem erſten Akte alle folgenden unmittelbar und mittelbar ſich irgendwie ergeben, oder der erſte Akt muß der philoſophiſche Grundakt ſeyn.

Mit dieſer Einſicht in den Sinn der Aufgabe, die wir uns ſtellen, ergibt ſich auch die wahre Löſung deſſelben. Kann der Anfang der Philoſophie nur als der erſte philoſophiſche Akt beſtimmt werden, ſo müſſen wir vorerſt wiſſen, was philoſophiſch ſey. Denn der erſte philoſophiſche Akt hat mit allen andern philoſophiſchen Akten jedenfalls dieß gemein, daß er philoſophiſch iſt; er iſt daher eine einzelne Bethätigung des allgemeinen Begriffes des Philoſophiſchen, eine beſondere Erſcheinung deſſelben, und kann, wie alles Beſondere, nur aus ſeinem allmeinen Begriffe beſtimmt werden, weil der Begriff eines Beſonderen ſelbſt das Allgemeine, dasjenige, was das Weſen ſeiner Gattung ausmacht, in der unterſchiedenen Beſtimmtheit iſt, in der es in einem Beſonderen erſcheint und vermöge welcher dieſes Beſondere ſich von Anderen derſelben Gattung unterſcheidet. Weil dieſe unterſchiedene Beſtimtheit ein Unterſchied in dem allgemeinen Gattungsbegriff ſelbſt iſt, ſo muß der letztere nothwendig uns ſchon bewußt ſeyn, wenn wir die erſtere, die ſog. ſpecifiſche Differenz beſtimmen wollen. Es iſt aber ganz einerlei, ob wir ſagen: wir wollen den Begriff des Philoſophiſchen

bestimmen, oder ob wir sagen: wir wollen den Begriff der Philosophie oder den des Philosophirens bestimmen. Denn alles, was der Philosophie zukommt, also ihren Begriff konstituirt, ist philosopisch, und umgekehrt; die Philosophie selbst aber ist nur als Philosophiren, als philosophische Thätigkeit wirklich, weil sie nicht etwas Todtes, sondern etwas Lebendiges und zwar eine gewisse Art geistiger Thätigkeit ist; und insbesondere ist der Begriff der philosophischen Akte dasselbe was der des Philosophirens, der Begriff des ersten philosophischen Akts also aus dem allgemeinem Begriffe des Philosophirens zu bestimmen.

Müssen wir also vom Begriff des Philosophirens ausgehen und kann doch nur der erste philosophische Akt selbst der wirkliche Akt der Philosophie seyn, so kann auch die Feststellung des Begriffs der Philosophie nur vor dem wirklichen Anfang der Philosophie geschehen. Was nun aber von einer Wissenschaft vor ihren wirklichen Anfang gestellt wird, ist die Einleitung in sie. Es ist daher die Aufstellung des Begriffs der Philosophie das Geschäft der Einleitung in sie, nicht ihr wirklicher Anfang selbst. Damit stimmt überein, daß wir nothwendig vorher in Wirklichkeit philosophiren, ehe wir den Begriff des Philosophirens vollkommen gewinnen. Denn der Begriff des Philosophirens kann nur aus einem Akte der Reflexion über das Philosophiren selbst entstehen; der Begriff ist ein bewußter Denkakt, mittelst dessen das Wesen von Etwas bestimmt wird; er setzt also dieses Etwas voraus, und so setzt auch der Begriff des Philosophirens dieses selbst voraus; folglich kann auch der erste philosophische Akt nicht die Feststellung des Begriffs der Philosophie selbst seyn, und, wenn wir, die wir über den ersten philosophischen Akt selbst philosophiren, von jenem Begriffe ausgehen, so ist dieß nur unsere Reflexion über den ersten philosophischen Akt selbst, nur die Folge unseres Philosophirens über ihn. Ein Anderes ist es freilich, wenn jemandem von einem Andern die Philosophie gelehrt wird; ein solcher kann mittelst des Denkens ihres Begriffs zum wirklichen Philosophiren gelangen. Allein dann pflanzt sich in ihm nur die philosophische

Thätigkeit seines Lehrers fort, und wir können uns nicht im Schüler, sondern nur im Lehrer den ersten philosophischen Akt als geworden denken, der aber in ihm nicht die Feststellung des Begriffs der Philosophie selbst seyn konnte. Eben deßwegen aber, weil die Definition der Philosophie nur in unserer Reflexion über den philosophischen Grundakt diesem selbst vorangeht, haben wir einen neuen Grund, sie als Aufgabe der Einleitung in die Philosophie zu betrachten. Nichtsdestoweniger erhellt, daß *das*, was der Begriff der Philosophie zu seinem *Inhalte* hat, also das *Wesen* der Philosophie selbst in dem philosophischen Grundakte bereits wirken muß, da dieser sonst gar kein philosophischer Akt, am wenigsten der Grundakt seyn könnte. Weil die Philosophie auf einer gewissen Art und Weise der geistigen Thätigkeit beruht, so muß sie auch in der Natur des Geistes begründet seyn; sie muß sich ursprünglich als ein gewisser Trieb äußern, und dieser Trieb muß nach seiner eigenen Verwirklichung streben. Also wird dieser Trieb auch in dem philosophischen Grundakt wirksam seyn, ohne sich seiner schon vollkommen bewußt zu seyn, und der philosophische Grundakt wird derjenige seyn, worin der philosophische Trieb sich zum ersten Mal in seiner ihn von allen andern Trieben unterscheidenden Bestimmtheit äußert.

Versuchen wir nun den Begriff der Philosophie festzustellen, so können wir unmöglich zum Voraus in der bloßen Einleitung in sie darüber irgend entscheiden, ob dieser Begriff *realisirbar* sey oder nicht. Das hieße die Gränzen der Einleitung überschreiten und dasjenige, was das philosophische System selbst erst zu erweisen hat, anticipiren. Die Realisirung des Begriffs der Philosophie kann nur durch die Darstellung der wirklichen philosophischen Akte geschehen, und nur diese Darstellung des wirklichen Gelingens kann der Beweis für die Realisirbarkeit des Begriffs der Philosophie seyn, weil nur in der Entwickelung der Reihe der verschiedenen philosophischen Handlungen auch die Bedingungen, unter welchen jede einzelne Handlung, wie die verschiedenen Arten derselben möglich sind, erkannt und des Vorhandenseyn oder Nichtvorhandenseyn dieser Bedingungen bestimmt werden

kann. Wir können daher bei der Feststellung des Begriffs der Philosophie nur von dem philosophischen Streben reden, welches eben der Begriff einer noch nicht realisirten, sondern erst in der Realisirung begriffenen Thätigkeit ist, bei welcher es noch dahingestellt bleibt, ob sie zu ihrem Ziele gelange oder nicht. Weil aber der Begriff der Philosophie alle Arten von philosophischer Thätigkeit umfassen und diese selbst nur in ihrer Allgemeinheit bestimmen muß, so dürfen wir auch in demselben nicht Bestimmungen aufnehmen, die nur einer Art von philosophischer Thätigkeit, und wäre sie die höchste, zukommen, wie dieß diejenigen thun, welche, den Begriff der Philosophie mit dem Ideal derselben, den allgemeinen Begriff der philosophischen Thätigkeit mit demjenigen ihrer höchsten Form verwechselnd, die Philosophie als reine Vernunftwissenschaft, als Wissenschaft von der absoluten Wahrheit und dergl. definiren.

Bestimmen wir nun das Allgemeine in jeder philosophischen Thätigkeit, so ist dieß, wie schon der Name Philosophie besagt, die Liebe zur Weisheit oder, weil die Weisheit Erkenntniß der Wahrheit ist, das Streben nach dieser Erkenntniß. Denn alle, noch so verschiedenen philosophischen Richtungen haben dieses Streben gemein. Wir können ganz im Allgemeinen diese Richtungen eintheilen in die skeptische, kritische und dogmatische, von welchen die erste die Möglichkeit der Erkenntniß der Wahrheit bestreitet, die zweite diese Möglichkeit anerkennt, aber ihre Wirklichkeit mehr oder weniger in Frage stellt, die dritte die Möglichkeit und Wirklichkeit der Erkenntniß der Wahrheit durch uns behauptet. Aber alle drei, nicht nur die beiden letzten, auch die skeptische Richtung, gehen doch aus von einem Streben nach Erkenntniß der Wahrheit; denn nur, weil der Skepticismus findet, daß der Versuch, die Wahrheit zu erkennen, nicht gelinge, ist er geworden, was er ist, nämlich skeptisch, aber der Versuch selbst setzt ein vorangehendes Streben nach demjenigen, was man versucht, nothwendig voraus.

Aber eben dieß, daß es eine skeptische Philosophie gibt, ist ein neuer Grund, zum voraus die Erkennbarkeit der Wahrheit

nicht zu behaupten, sondern sie dahin gestellt seyn zu lassen. Wohl aber werden wir alle die allgemeinen Bestimmungen, welche in dem Begriffe des Strebens nach Wahrheitserkenntniß liegen, entwickeln, und alle die Folgerungen zum voraus ziehen dürfen und müssen, welche sich ergeben, *wenn* die Wahrheit erkennbar seyn soll, Folgerungen, die, weil von einem *hypothetischen* Satze ausgehend, selbst nur hypothetisch seyn können, und eine kategorische Giltigkeit erst dann erlangen, wenn das System selbst die wirkliche Erkennbarkeit der Wahrheit nachweisen sollte.

Wahrheit nun — das kann niemand leugnen — kommt unserem Bewußtseyn oder einer einzelnen Bestimmtheit desselben nur zu, wenn sie dem Seyn, der Wirklichkeit, sey diese nun eine übersinnliche oder eine sinnliche, entspricht. Wahrheit ist die Uebereinstimmung unseres Bewußtseyns oder einer einzelnen Bestimmtheit desselben mit dem Seyn. Gesetzt, wir seyen uns des Satzes bewußt, daß $2+2=4$ sey, so ist unser Bewußtseyn wahr, weil 2 zu 2 addirt *wirklich* 4 gibt. Gesetzt aber, wir hätten in unserem Bewußtseyn die Vorstellung, daß die Sonne sich um die Erde drehe, so wäre unser Bewußtseyn in diesem Punkte irrig, weil die Sonne in Wirklichkeit sich nicht um die Erde dreht noch drehen kann, sondern diese Umdrehung ein bloßer subjektiver Schein, eine bloße Vorstellung, ein Element *unseres* Bewußtseyns ist, dem die Wirklichkeit *nicht* entspricht. Selbst auf ethische Sätze paßt unsere Definition; denn auch sie sind nur wahr, wenn sie als adäquate Bestimmungen des Wesens des Willens d. i. seines innersten Seyns, dessen Entfaltung die sittliche Wirklichkeit selbst ist, sich erweisen.

Das *Erkennen* der Wahrheit kann nun *möglicher* Weise verschiedene Quellen haben. Sind die Objecte desselben sinnlicher Natur, so kann die Quelle desselben die Wahrnehmung und Erfahrung seyn; sind sie übersinnlicher Natur, so kann die Quelle in der Vernunft bestehen. Jedenfalls aber *muß*, wenn wir die Wahrheit erkennen sollen, woher wir auch ihren Inhalt schöpfen wollen, das *Denken* als Formthätigkeit dabei gesetzt werden. Denn ist die Wahrheit eine solche Bestimmtheit unseres Bewußt-

seyns, vermöge welcher dieses dem Seyn, der Wirklichkeit entspricht; so müssen wir, um das Wahre erkennen zu können, nothwendig dasjenige, was unser Bewußtseyn enthält, mit der Wirklichkeit vergleichen, um alsdann zu sehen, ob unser Bewußtseyn und die Wirklichkeit übereinstimmen oder nicht, und um sie also vergleichen zu können, müssen wir sie selbst und ihre inneren Elemente von einander unterscheiden und auf einander beziehen oder, was dasselbe ist, ihr Verhältniß zu einander bestimmen. Indem wir sie so unterscheiden, sind wir derselben uns bewußt, und das bewußte Unterscheiden eines gewissen Inhalts, Objekts, und das Beziehen der unterschiedenen Bestimmungen auf einander heißt und ist das Denken, dieses ganz im Allgemeinen betrachtet.

Darüber, ob die Quelle der Wahrheitserkenntniß blos die Erfahrung oder blos die Vernunft sey, streiten sich bekanntlich die beiden philosophischen Richtungen, in welche sich die dogmatische, die Möglichkeit und Wirklichkeit der Erkenntniß der Wahrheit durch uns behauptende Philosophie*) abzweigt, der Empirismus und der Idealismus, und da wir schon die Frage über die Erkennbarkeit der Wahrheit unentschieden lassen müssen, so müssen wir es noch vielmehr dahingestellt seyn lassen, ob die Erfahrung oder die Vernunft oder beide zusammen die Quellen der Erkenntniß derselben seyen. Allein darüber kann in keinem Falle ein Streit seyn, daß, woher auch die Erkenntniß ihren Inhalt schöpfen mag, doch bei jedem Erkennen das Denken die diesen Inhalt unterscheidende und seine Bestimmungen auf einander beziehende Formthätigkeit sey. Selbst wenn wir nur eine sinnliche Erkenntniß haben, müssen wir doch, um dieselbe von dem Sinnenschein unterscheiden zu können, denkend uns zu der Wahrnehmung verhalten, und noch mehr erfordert eine Erkenntniß, welche

*) Der Dogmatismus, die dogmatische Philosophie sind Worte und Begriffe, welche in unserer Zeit als etwas Verächtliches behandelt werden. Möchten doch diejenigen, welche dieß Anderen nachsprechen, vorerst darüber nachdenken, was denn jene Worte bezeichnen, und sie würden finden, daß sie nichts anderes ausdrücken, als das Obige, so daß der Idealismus selbst dogmatisch ist!

ſich auf überſinnliche Gegenſtände, reine Vernunftbegriffe, ſittliche Geſetze u. dergl. bezieht, die Denkthätigkeit.

Iſt nun aber die Wahrheit erkennbar, ſo gehört es nothwendig zu unſerer höchſten Beſtimmung, ſie zu erkennen. Denn die Erkenntniß iſt eine der erſten Geiſtesthätigkeiten; daß aber unſere Geiſtesthätigkeiten ſich entwickeln, daß ſie zur vollkommenen Ausbildung gelangen, dieß iſt, wie man auch die ſittliche Lebensbeſtimmung der Vernunftweſen näher faſſen mag, jedenfalls eine ihrer erſten Beziehungen, und da nur bei höherer Ausbildung des Erkennens ein ſittliches Wollen überhaupt möglich iſt, ſo iſt die Erkenntniß der Wahrheit die Bedingung aller Sittlichkeit. Sollen wir aber die Wahrheit erkennen, ſo iſt dieſe Erkenntniß, wie alles Sollen, nicht ein bloßes Werk der Natur, ſondern beziehungsweiſe eine freie Thätigkeit, ein Akt der Willkühr, welche ſich ebenſo zur Nichterkenntniß, als zur Erkenntniß derſelben beſtimmen kann. Beſtimmt ſich nun die Freiheit zur Erkenntniß der Wahrheit und gelangt ſie zu ihr, ſo muß ſie nothwendig dabei in einer beſtimmten Art und Weiſe verfahren, welche derjenigen Art und Weiſe entgegengeſetzt iſt, nach welcher die Freiheit im Nichterkennen der Wahrheit ſich beſtimmt. Dieſe Art und Weiſe muß ſchlechthin allgemein, für alle Erkenntniß des Wahren und alle daſſelbe erkennenden Weſen zu allen Zeiten die gleiche ſeyn, weil es ſonſt möglich ſeyn würde, daß wir im Widerſpruch mit der Art und Weiſe, wodurch man zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt, wenigſtens auf eine von ihr abweichende Weiſe verfahren und doch zur Wahrheit gelangen, was ſich widerſpricht. Sodann muß ſie in dem urſprünglichen Weſen des Erkennens, in der Natur deſſelben, begründet ſeyn, weil ſonſt das Erkennen im Gegenſatz zu ſeiner Natur verfahren und doch zur Wahrheit gelangen könnte, dann aber es in der Natur des Erkennens liegen müßte, die Wahrheit nicht zu erkennen, folglich auch die Vorausſetzung der Erkennbarkeit der Wahrheit aufgehoben wäre. Unter dieſer letzteren Vorausſetzung alſo gibt es eine ſchlechthin allgemeine, in der Natur des Erkennens ſelbſtgegründete Art und Weiſe ſeines Verfahrens, nach welcher ſich beſtimmend die

Freiheit wirklich zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt. Solch eine Art und Weise ist aber das Gesetz; denn Gesetz ist eben nichts anderes als die schlechthin allgemeine, in der Natur einer gewissen Funktion liegende Art und Weise des Verfahrens, kraft dessen eben diese Funktion zu ihrem Ziele, dem Endzwecke ihres Seyns, gelangt. Dürfen wir nun — ein Satz, welchem wir indeß keine weitere Folge geben wollen, — schon wegen der verschiedenen, im Erkennen zusammenwirkenden Geistesthätigkeiten, des Wahrnehmens, Denkens u. s. w., ebenso um der mannichfaltigen Gebiete der Wahrheit willen, annehmen, daß jene Weise des Erkennens wieder mannichfaltige Unterschiede enthält, die wir als besondere Gesetze des Erkennens bezeichnen können, und ist dasjenige, was im ursprünglichen Wesen, in der Natur einer Funktion selbst liegt, eben dieser Funktion schlechthin immanent; so müssen wir, immer unter der Voraussetzung der Erkennbarkeit der Wahrheit, den Satz feststellen, daß wir die Wahrheit erkennen sollen und sie allein erkennen können mittelst der freien Selbstbestimmung zu einer den immanenten Gesetzen des Erkennens entsprechenden Thätigkeit.

Hierin liegt die Form, die Art und Weise alles wirklichen, alles wahren Erkennens, und diese Form ist auch die der Philosophie. Soll die Philosophie die Wahrheit erkennen, und kann man die Wahrheit nur mittelst einer gemäß den immanenten Erkenntnißgesetzen sich bestimmenden Denkthätigkeit erkennen; so muß eine und dieselbe Denkthätigkeit allem wahren und allem philosophischen Erkennen gemeinsam seyn. Das philosophische Erkennen ist daher seiner Form nach durchaus nicht von dem wahren Erkennen überhaupt verschieden. Die Philosophie ist keine esoterische Wissenschaft, keine Priesterin von Geheimnissen, wie diejenigen behaupten, welche ihr eine besondere Art des Erkennens, die nicht selbst universelle reine Form alles wahren Erkennens selbst wäre, z. B. die Inspiration und Genialität einer ursprünglichen nur einzelnen wenigen Auserkornen angeborenen intellektuellen Anschauung vindiciren. Wer dieß behauptet, beraubt die Philosophie, indem er sie auf eine vermeintliche Höhe zu stellt, in der

That ihres universellen Charakters und Werthes. Erkennt die Philosophie die Wahrheit nur nach den rein immanenten Gesetzen des Erkennens; liegen diese Gesetze in dem ursprünglichen Wesen, der Natur des Erkennens, hiermit auch in der Natur des Geistes, sofern das Erkennen eine wesentliche Thätigkeit des Geistes ist, und ist eben diese Natur allen geistbegabten Wesen gemein; so muß es vielmehr als die höchste, weil jede andere Geistesthätigkeit bedingende Bestimmung aller erkenntnißfähigen Wesen bezeichnet werden, daß sie zur philosophischen Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Obgleich nun aber die Philosophie eins ist mit dem nach den rein immanenten Gesetzen sich bestimmenden Erkennen der Wahrheit, so liegt doch in dieser ihrer Form der Unterschied derselben von allem nichtphilosophischen, eben deßwegen auch nicht vollkommen wahren Erkennen. Denn soll die Philosophie gemäß den Erkenntnißgesetzen verfahren, so muß sie diese Gesetze auch selbst erkennen und ihrer sich bewußt seyn, weil es sonst rein zufällig wäre, ob ihr Erkennen denselben entspreche oder nicht. Wir müssen daher nicht nur alles Erkennen, das sich nicht gemäß den rein immanenten Erkentnißgesetzen bestimmt, also etwas aus anderen Gründen, als um seiner Uebereinstimmung mit jenen Gesetzen willen für wahr annimmt, oder gar im Widerspruch mit diesen Gesetzen verfährt, sondern auch jedes zwar mit diesen Gesetzen übereinstimmende, jedoch nicht mit Bewußtseyn derselben verfahrende, daher auch nur zufälliger Weise wahre Erkennen als ein unphilosophisches bezeichnen, und wie die Philosophie zu ihrer eigenthümlichen, rein philosophischen Wissenschaft die Lehre von dem Erkennen an sich, seinen Gesetzen und Formen hat, so ist auch alles andere Erkennen, dessen Inhalt mit dem der übrigen Wissenschaften ihr gemein ist, doch nur dann philosophisch, wenn es in bewußter Uebereinstimmung mit den Erkenntnißgesetzen sich vollzieht.

Weil nun aber die Philosophie auf das Erkennen an sich gerichtet ist, so ist sie auch nothwendig ein Streben nach universeller Erkenntniß der Wahrheit. Denn bestimmen wir das Erkennen an sich auch nur seiner Form nach, hinsichtlich seiner

Geſetze; ſo ſind dieß doch nothwendig die Geſetze für alles wahre Erkennen und, da das wahre Erkennen ein Erkennen des Seyenden iſt, für das Erkennen ſchlechthin alles Seyenden. Eben deßwegen läßt die Richtung des Denkens auf das Erkennen ſich, ſeine allgemeine Form, auch nicht denken ohne die Richtung deſſelben auf das Erkennen alles Seyns, ſoweit dieß für uns erkennbar iſt. Hierin liegt die Natur des philoſophiſchen Erkennens ſeinem Inhalte nach. Nichts, ſchlechterdings nichts iſt an ſich von demſelben ausgeſchloſſen; auch hierin zeigt ſich die univerſelle Natur der Philoſophie; ſie bezieht ſich nicht etwa, wie man ſchon geglaubt hat, auf das blos Allgemeine, Abſtrakte, das Konkrete den übrigen Wiſſenſchaften überlaſſend. Allerdings iſt die Philoſophie, weil ſie auch dem Inhalte nach ein Streben nach univerſeller Erkenntniß iſt, alles beſondere Seyn aber oder alle Arten des Seyns die Grundbeſtimmungen des Seyns an ſich, welche die Principien des Seyns ſind, gemeinſam haben und nur aus dieſen ſelbſt erkannt werden können, nothwendig in erſter Linie auf die Erkenntniß dieſer allgemeinen Principien des Seyns gerichtet; aber in denſelben ſtrebt ſie dann nothwendig auch alles konkrete Seyn zu begreifen, und nur das Maaß der beſchränkten Kräfte des philoſophirenden Individuums, nicht aber die Natur, das Weſen des Seyns an ſich, welches in allen ſeinen Formen der philoſophiſchen Erkenntniß würdig und fähig iſt, führt eine Beſchränkung der Philoſophie auf das Allgemeine in allen Gebieten des Seyns herbei, und eben deßwegen iſt dieſe Beſchränkung auch keine abſolute, ſondern nur eine relative und ſich aufhebende, indem die Philoſophie und das philoſophirende Individuum in ihrem Erkennen als lebendig fortſchreitend nach den beiden Seiten hin, nach der Tiefe, in welcher die Principien des Seyns liegen, und nach der Breite, dem Umfang des Wiſſens in welchem das konkrete Seyn liegt, zu denken ſind. Hierin liegt nun der materille oder inhaltliche Unterſchied des philoſophiſchen Erkennens von allem andern Erkennen, indem derjenige, deſſen Erkennen ſich bloß auf ein beſonderes Gebiet der Wahrheit als ſolches, ſey es das der Natur oder des Rechts

oder der Religion, beschränkt, wohl ein Physiker oder ein Rechtsgelehrter oder ein Theolog, aber kein Philosoph zu nennen ist. Allein auch in diesem Punkte ist die Philosophie nur die vollkommene Verwirklichung des Triebs nach Erkenntniß der Wahrheit; denn *sollen* wir, wie wir gesehen haben, die Wahrheit erkennen, so muß sich auch dieses Erkennen auf alle Gebiete der Wahrheit, soweit sie uns erkennbar sind, erstrecken.

Der philosophische Trieb ist daher das Streben nach der universellen, gemäß den immanenten Gesetzen sich bestimmenden Erkenntniß der Wahrheit; die philosophische Thätigkeit ist eben dieses Streben in seiner Realisirung, und die Philosophie ist dieselbige Erkenntniß in ihrer wirklichen Darstellung als ein Ganzes. Diese Definition ist zugleich so weit und allgemein, daß in ihr alle noch so verschiedenen Richtungen der Philosophie, die empirische, wie die idealistische, die skeptische wie die kritische und dogmatische, befaßt sind, und sie ist zugleich so enge und bestimmt, daß durch sie jede nichtphilosophische Erkenntnißweise aus dem Umkreise der Philosophie ausgeschlossen ist. Das letztere haben wir schon gesehen; das erste erhellt aber daraus, daß einerseits auch der empirische Philosoph doch auf die allgemeinen Principien des Seyns zurückgeht, indem er sie nur als aus der Erfahrung abstrahirte Begriffe betrachtet, während sie der Idealist als apriorische Vernunftbegriffe ansieht, und daß andererseits der skeptische Philosoph gleichfalls auf die universelle Erkenntniß der Wahrheit ausgeht, darnach *strebt*, wenn er gleich als *Ergebniß* seiner Forschung den Satz aufstellen und durchführen zu müssen glaubt, daß dieses Streben zu keinem positiven Resultate führe.

Erweist sich hienach der aufgestellte Begriff der philosophischen Thätigkeit als richtig, so muß, da er diese Thätigkeit in ihrer *Allgemeinheit* bestimmt, aus ihm auch der *erste philosophische Akt* als die besondere Aeußerung, die den Anfang des Philosophirens ausmacht, sich ergeben. Jener Begriff muß *für uns*, die wir desselben uns klar bewußt sind, das Princip der *Deduktion* dieses Anfangs seyn; er muß aber auch in jedem wirklichen geschichtlich gegebenen Anfang der Philosophie, in je-

dem Versuche, ihn zu machen, doch schon als wirksam sich erweisen, und, da dieß selbst auf mehr oder weniger deutlich bewußte Weise geschehen kann, so muß er zugleich das Criterium der philosophischen Versuche, den Anfang der Philosophie zu machen und zu bestimmen, enthalten.

Wir haben gesehen, daß, wenn es eine uns erkennbare Wahrheit gibt, sie nur nach den immanenten Gesetzen des Erkennens erkannt werden könne. Folglich muß auch alle nach diesen Gesetzen zu Stande gekommene Erkenntniß wahr seyn, immer vorausgesetzt, daß die Wahrheit erkennbar sey. Eine Erkenntniß ist aber wahr, heißt, wie wir gesehen haben, es entspricht ihr das Seyn, die Wirklichkeit, welcher Art auch diese Wirklichkeit seyn möge, sey sie nun eine unsinnliche oder eine sinnliche. Muß nun aber jede nach den immanenten Erkenntnißgesetzen zu Stande gekommene Erkenntniß wahr seyn; kommt einer solchen Erkenntniß das Prädikat der Wahrheit mit Nothwendigkeit zu: so muß auch derjenige, welcher sich jener Gesetze bewußt ist, sich dieser Nothwendigkeit bewußt seyn. Ein Erkennen aber, welches sich zugleich seiner Nothwendigkeit bewußt ist, ist ein Wissen. Die Nothwendigkeit ist, negativ ausgedrückt, die Unmöglichkeit des Andersseyns, die Ausschließung der Möglichkeit davon, daß dasjenige, was wir setzen, annehmen, nicht sey.

So lange wir nun denken, daß dasjenige, was wir annehmen, als seyend setzen, was also das Objekt und den Inhalt einer Erkenntniß ausmacht, auch nicht seyn, auch anders seyn könne, als wir es annehmen, insolange schwanken und zweifeln wir; wir sagen, die Sache sey noch zweifelhaft, sie sey ungewiß. Erkennen wir aber etwas so, daß wir zugleich die Unmöglichkeit seines Nichtseyns, seines Andersseyns erkennen, erkennen wir dasselbe also zugleich mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit; so zweifeln wir nicht mehr, die Erkenntniß ist uns unzweifelhaft, gewiß, und wir sagen: wir wissen es.

Ist nun das Wissen ein Erkennen von der genannten Art, so muß auch von allem, was wir wissen, dargethan werden können, daß dem Objekte, worauf sich dieses Wissen bezieht, das

Seyn zukomme und das Nichtseyn nicht zukommen könne. Diese Darstellung ist eine Entwicklung von Gedanken, Begriffen, Vorstellungen, und eine solche Entwicklung von Gedanken ist der Beweis. Beweisen heißt die Nothwendigkeit darstellen, entwickeln, welche einer Erkenntniß zukommt; heißt also darthun die Einheit, welche zwischen dem Objekte der Erkenntniß, dem einen Begriffe, der einen Vorstellung, und dem, was von ihr ausgesagt wird, dem Prädikat, dem zweiten Begriffe, stattfindet, so daß in Wirklichkeit dem Objekte dieses Prädikat beizulegen ist, und es heißt dieß so darstellen, daß das Gegentheil hievon, das Nichtseyn des Prädikats, als unmöglich gezeigt wird. Alles, was wir wissen, kann also auch bewiesen werden, und wer Anspruch macht auf ein Wissen, muß auch dasselbe beweisen. Es ist das Beweisen selbst gar nichts anders als die deutliche Auseinandersetzung des Wissensaktes selbst, welche eben deßwegen auch zur sprachlichen Darstellung zu gelangen vermag. Denn indem ich ja weiß, erkenne ich mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit, denke also bereits dasjenige, was der Beweis nur in ausdrücklicher Entwicklung ist.

Muß nun die Philosophie, wenn sie der Wahrheit theilhaftig werden soll, alles, was sie als wahr setzt und insoweit sie dasselbe als wahr und als gewiß setzt, auch beweisen; so darf sie nichts als giltig setzen, nichts als eine wirkliche Erkenntniß annehmen oder ausgeben, was nicht bewiesen ist. Das heißt aber: die Philosophie muß voraussetzungslos seyn. Mit dieser Forderung kann vernünftiger Weise nichts anderes gemeint seyn, als dieß: die Philosophie dürfe nicht etwas zum voraus als giltig, als gewiß setzen oder annehmen, und dieß Zumvoraus kann nur den Sinn haben: vorher, ehe das, was gesetzt wird, was als wahr angenommen werden soll, bewiesen ist. Wir sagen daher von jemand, er erlaube sich Voraussetzungen und denke in Voraussetzungen, wenn er von Sätzen ausgeht, die er als wahr annimmt, ohne daß er sie selbst bewiesen hat, oder ohne daß sie ihm als solche bewiesen worden sind. In diesem subjektiven Sinne des Worts ist und muß die Philosophie in der That voraussetzungslos seyn, sofern sie nichts als gewiß setzen darf, was

ſie nicht beweiſt, nicht beweiſen kann oder ihr nicht bewieſen iſt.

Am Anfange aber kann noch nichts bewieſen ſeyn. Folglich muß auch am Anfange alles, worauf ſich überhaupt die Philoſophie erſtrecken kann, als ungewiß geſetzt werden. Als ungewiß etwas ſetzen heißt aber, wie wir geſehen haben, die Möglichkeit ſowohl ſeines Nichtſeyns als ſeines Seyns ſetzen. Würden wir am Anfang alles negiren, alſo die Vorausſetzungsloſigkeit der Philoſophie in die abſolute Leugnung aller Wahrheit ſetzen, ſo würden wir von allem Denken das Nichtſeyn mit Ausſchließung des Gegentheils des Nichtſeyns, des Seyns, prädiciren; wir hätten alſo, da ein ſolches Prädiciren, ein ſolches Setzen des Nichtſeyns des Denkens mit Ausſchließung ſeines Seyns ein Wiſſen wäre, ein Wiſſen, nämlich ein Wiſſen des Nichtſeyns, geſetzt, ohne doch dieſes Wiſſen des Nichtſeyns bewieſen zu haben; wir hätten nicht vorausſetzungslos gedacht. Alſo beſteht das anfängliche vorausſetzungsloſe Setzen der Philoſophie, der philoſophiſche Grundakt in der Setzung: es iſt möglich, daß Allem, was wir denken, ſowohl das Nichtſeyn als das Seyn zukomme.

In dieſem Satze haben wir den Anfang der Philoſophie und im Obigen den einfachen Beweis deſſelben. Wir wollen aber noch Einiges zur Erläuterung deſſelben beifügen. Man beachte vorerſt, daß wir bei der Feſtſtellung des Begriffs der Philoſophie das Seyn der Wahrheit an ſich und für uns blos hypothetiſch angenommen haben. Damit haben wir es ſelbſt nur als möglich, nicht als wirklich und nothwendig geſetzt. In gleicher Weiſe muß die Annahme, daß es überhaupt Wahrheit gebe und daß ſie für uns erkennbar ſey, als eine blos mögliche für das den erſten Akt der Philoſophie vollziehende Bewußtſeyn vorhanden ſeyn. Nicht, daß die Philoſophie ſchlechterdings zum Wiſſen gelangen und das Wahre beweiſen ſolle und müſſe, war die Forderung; nicht ſolche unbedingte Forderung haben wir aufgeſtellt, ſondern unſere Forderung war ſelbſt eine bedingte und lautete: Wenn die Philoſophie der Wahrheit theilhaftig werden ſoll, ſo muß ſie

zum Wissen gelangen und das Erkannte beweisen. Ob sie aber der Wahrheit theilhaftig werden könne, blieb dahingestellt. Folglich kann auch das Wissenwollen der Philosophie nur als der Versuch betrachtet werden zu sehen, ob demjenigen, was wir denken, das Seyn zukomme oder nicht, und ehe dieser Versuch gelungen ist, also am Anfang der Untersuchung muß eben deßwegen die Möglichkeit sowohl des Seyns als des Nichtseyns des Gedachten angenommen werden.

Diese Annahme muß sich aber auf alles Denkbare erstrecken. Denn am Anfange ist noch gar nichts bewiesen, also alles noch ungewiß. Die Philosophie ist das Streben, alles Erkennbare nur nach den immanenten Gesetzen zu begreifen. Folglich muß sie schlechthin alles, worauf das menschliche Denken sich erstrecken kann, solange es noch nicht nach diesen immanenten Gesetzen des Erkennens begriffen ist, also am Anfang, ausdrücklich als ungewiß setzen.

Damit machen wir den entscheidenden Schritt aus dem Gebiete des unphilosophischen Bewußtseyns in das des philosophischen Bewußtseyns hinüber. Der Anfang des Philosophirens setzt ein schon mit einem mannichfaltigen Inhalt von Vorstellungen, Begriffen und Urtheilen erfülltes Bewußtseyn voraus; denn es beginnt ja erst mit der Untersuchung über die Nothwendigkeit des Zusammenhangs, der zwischen gewissen Vorstellungen und Begriffen stattfindet; solche Vorstellungen und Begriffe müssen daher in unserem Bewußtseyn schon enthalten seyn, ehe wir anfangen zu philosophiren. Beginnt aber das Philosophiren, wie wir gesehen haben, erst mit jener Untersuchung über ihre Nothwendigkeit, und darf diese Untersuchung, wenn sie eine philosophische seyn soll, nur nach den immanenten Gesetzen des Erkennens angestellt werden, so werden auch die Vorstellungen, Begriffe und Urtheile, welche unser Bewußtseyn enthält, solange dieses noch nicht ein philosophisches geworden ist, in ihm ohne das Bewußtseyn der Erkenntnißgesetze verbunden seyn, und verbinden wir unsere Vorstellungen ursprünglich noch ohne das Bewußtseyn der Erkenntnißgesetze, so ist es

auch zufällig, ob unsere Vorstellungen und ihre Verbindung diesen Gesetzen entsprechen oder nicht; sie können beides, sie werden auch beides, je nachdem es sich trifft, weil keine bewußte bestimmende Norm ihrer Bildung und Verbindung hiebei thätig war, d. h. sie werden ebenso oft falsch als wahr seyn. Dieß ist in der That auch der Fall. Ehe wir philosophiren, nehmen wir eine Masse von Vorstellungen und Meinungen nicht gemäß den immanenten Gesetzen, sondern auf Treue und Glauben an fremde Autorität an; wir wachsen insbesondere im religiösen Autoritätsglauben auf, kraft dessen wir Ansichten über Gott und sein Verhältniß zur Welt, seine Offenbarung u. drgl. blos deßwegen als wahr annehmen, weil sie dem allgemeinen Glauben zufolge auf übernatürliche Weise mitgetheilt worden sind, nicht aber, weil sie den rein immanenten Gesetzen des Erkennens entsprechen; wir bilden uns auch selbstthätig vielerlei Meinungen, aber weil wir dieß noch nicht mit Bewußtseyn der reinen Erkenntnißgesetze thun, so sind auch sie blos zufälliger Weise wahr, aber eben so oft nur halbwahr oder ganz irrig. Eben deßwegen, weil alle das unphilosophische Bewußtseyn erfüllenden Vorstellungen auf dieselbe unkritische Art gebildet sind und alle gleich sehr falsch wie wahr seyn können, müssen wir auch alle ohne Unterschied als ungewiß setzen und demnach das Urtheil fällen: es ist gleicher Weise möglich, daß alles, was unser Bewußtseyn erfüllt, sey und nicht sey. Mit diesem Urtheile beginnt die Morgenröthe der Philosophie, indem nun dem auf bloße Autorität hin bisher glaubenden und unkritisch das Scheinbare wie das Reelle in sich aufnehmenden Bewußtseyn gegenüber sich der universelle, nach den rein immanenten Gesetzen sich bestimmende Erkenntnißtrieb geltend macht und seine reine Thätigkeit eröffnet.

Wir sehen daher auch thatsächlich das unphilosophische Bewußtseyn in den meisten Menschen in die innere Unruhe des Zweifels versetzt werden. Es kann nicht anders seyn, weil es mit einer Menge Irrthümer zersetzt ist. Mit diesem Zweifel dämmert die Philosophie. Aber Viele hemmen oder unterdrücken ihn wieder, theils weil sie zu bequem zum Denken sind, theils weil

ihnen von Jugend auf eingeprägt worden ist, daß der Zweifel an gewissen religiösen Dogmen eine Sünde sey, obgleich der aus dem reinen Trieb nach Erkenntniß der Wahrheit hervorgehende Zweifel vielmehr etwas durchaus Sittliches ist. Der sittlich kräftige Geist hemmt die einmal erwachte Skepsis nicht, sondern unterwirft ihr sein ganzes Bewußtseyn, weil er erkennt, daß dasselbe nach allen seinen Bestandtheilen auf dieselbe unkritische Weise gebildet worden ist. Unsere Ansichten beziehen sich entweder auf das Uebersinnliche oder auf das Sinnliche. Die Lehren, welche sich auf das übersinnliche Gebiet beziehen, hat er bisher gläubig hingenommen. Erwacht nun der Zweifel einmal in dieser Sphäre; wo ist dann die Gränze desselben? Man könnte denken, wenigstens das Anschauliche bleibe fest; allein erkennen wir einmal das Scheinbare der Anschauung, so wird auch ihre Objektivität uns durchaus wankend, weil die Feststellung eines Kriteriums des Scheins und des Objektiven überaus schwierig und jedenfalls nur das Werk einer langwierigen Untersuchung ist. Hieraus erhellt zugleich, daß *empirisch* der universelle Zweifel nicht selbst schon das klare *Bewußtseyn* von dem Wesen der Philosophie voraussetzt, aber daß doch dieses *Wesen* schon in dem Uebergang des unphilosophischen Bewußtseyns in das philosophische *wirksam* ist. Das unphilosophische Bewußtseyn macht diesen Uebergang lediglich nur aus dem negativen Grunde, weil alle seine bisherigen Urtheile auf eine unsichere Weise von ihm gebildet worden sind und dieß ihm zum Bewußtseyn gekommen ist. In diesem negativen Grunde liegt aber *unentwickelt* schon der positive, daß die sichere d. h. die die volle Gewißheit verleihende Weise der Urtheilsbildung nur eine nach den immanenten Gesetzen des Erkennens sich bestimmende Denkthätigkeit seyn könne.

Bestimmen wir nun unsere anfängliche Setzung ihrer *logischen* Form nach, so ist sie eine Denkhandlung und zwar ein Urtheil. Denn heißt Denken die Bestimmungen dessen, was unser Bewußtseyn erfüllt, unterscheiden und auf einander beziehen; heißt Urtheilen insbesondere das Verhältniß zwischen zwei Hauptvorstellungen (Subjekt und Prädikat), von denen jede wieder

mehrere Nebenvorstellungen in sich enthalten kann, denkend festsetzen: so geschieht dieß eben in unserer anfänglichen Setzung, welche das Verhältniß zwischen den zwei unterschiedenen Hauptvorstellungen, einerseits demjenigen, was unser Bewußtseyn erfüllt oder was wir denken, andererseits dem Seyn und Nichtseyn feststellt. Sie ist überdieß ein und zwar schlechthin universelles Urtheil; denn ist relativ universell ein Urtheil, welches etwas von allen Wesen einer Art oder Gattung aussagt, so ist ein Urtheil, welches von allem, was unser Bewußtseyn erfüllt oder was wir überhaupt vorstellen und denken, ein Prädikat aussagt, schlechthin universell. Endlich ist es ein und zwar schlechthin problematisches Urtheil; denn es prädicirt die bloße logische Möglichkeit von seinem Subjekte und zwar sie ihrem allgemeinen Begriffe nach, welchem zufolge sie aber die indifferente Setzung von Seyn und Nichtseyn selbst ist. Nun kann es wohl mehrere schlechthin universelle Urtheile geben, weil diese ihrer Modalität nach entweder problematisch oder assertorisch oder apodiktisch seyn können; aber es kann nur Ein schlechthin universelles und problematisches Urtheil geben, weil ein solches Urtheil hinsichtlich seines Subjekts und Prädikats vollständig bestimmt ist, oder weil ein solches Urtheil zu seinem Subjekt den gesammten Inhalt des Bewußtseyns und zu seinem Prädikat die Möglichkeit (des Seyns und Nichtseyns) ihrem Begriffe nach haben muß. Der Anfang der Philosopie ist also das schlechthin universelle und problematische Urtheil selbst.

Dieser Anfang ist zugleich der Grundakt der Philosophie; denn er bestimmt alle folgenden philosophischen Denkhandlungen, soweit dieß der Anfang kann und darf. Weder setzt er in einem Akte allen Inhalt der Philosophie, auch nur unentwickelt, noch schreibt er ein besonderes Gesetz für das Wissen vor; keines von beiden ist möglich wie schon aus demjenigen erhellt, was wir über den Anfang der Philosophie als Real- und Erkenntnißprincip bemerkt haben. Wohl aber bestimmt er die allgemeine Richtung und Form der Philosophie, in welchen beiden Momenten das eigentlich Bewegende derselben, ihr Geist, liegt.

Iſt die Philoſophie ihrer allgemeinen Richtung nach, wie wir gleichfalls ſchon geſehen haben, entweder ſkeptiſch oder kritiſch oder dogmatiſch; ſo iſt unſer Anfang ſkeptiſch, ſofern er weder unmittelbar das Seyn noch auch nur die Natur unſeres Erkennens auf poſitive kategoriſche Weiſe beſtimmt, ſondern das Verhältniß des Denkens zum Seyn als zweifelhaft ſetzt; aber doch iſt er inſofern nicht abſolut ſkeptiſch, vielmehr kritiſch ſkeptiſch, ſofern er die Möglichkeit des Wiſſens offen läßt. Selbſt der Dogmatismus iſt daher durch unſeren Anfang nicht ausgeſchloſſen; die offen gelaſſene Möglichkeit des Wiſſens kann zur Wirklichkeit werden; aber hat ſich die Philoſophie mit ihrem Grundakte einmal eine kritiſche Stellung zum Wiſſen gegeben, ſo kann ſie fortan nicht mehr bloßer Dogmatismus werden, der ſich reflexionslos zum Seyn verhält, ſondern ſie muß auch im Erkennen des Seyns immer auf ihr Erkennen ſelbſt, ſeine Form, ſeine Bedingungen und Schranken, reflektiren, wo ſolche Schranken ſich zeigen, ſie und damit die Exiſtenz problematiſcher Erkenntnißgebiete offen anerkennen und nicht über ſie hinaus auf apodiktiſche Weiſe etwas beſtimmen wollen; mit einem Worte, die Philoſophie muß kritiſcher Dogmatismus werden.

Damit iſt zugleich die allgemeine Formthätigkeit aller fernern philoſophiſchen Handlungen und zwar als eine ſolche der freien Sebſtbeſtimmung normirt. Beſteht die Freiheit, negativ betrachtet, darin, daß das Selbſt ſich ſchlechterdings durch nichts außer ihm, durch nichts Fremdes, das in ſeinem Bewußtſeyn eine unbedingte Geltung in Anſpruch nimmt, ohne doch in dieſem Bewußtſeyn ſich zu legitimiren und von ihm in ſeiner Wahrheit und Nothwendigkeit anerkannt zu ſeyn, irgendwie beſtimmen läßt; ſo haben wir uns durch unſeren philoſophiſchen Grundakt, welcher gleichſam reinen Boden macht, indem er jedes Vorurtheil, jeden Autoritätsglauben mit einem Mal aufhebt, von jeder fremden, unſer Bewußtſeyn unbedingt beſtimmenden Macht emancipirt. Ja wir haben uns von jeglicher Art des Glaubens vorerſt befreit, nicht indem wir den Inhalt oder den Gegenſtand,

worauf sich unser Glaube beziehen mag, zum voraus als nichtseyend setzten, — das wäre nur eine andere Art des Vorurtheils, — sondern indem wir denselben nur als etwas problematisches bestimmten. Dadurch haben wir uns auf den ächt philosophischen Standpunkt objektiver Unparteilichkeit, die kein anderes Interesse als das für reine Wahrheit kennt, für alle Zukunft versetzt. Besteht aber die Freiheit, positiv betrachtet, darin, daß wir nur demjenigen eine Geltung in unserem Bewußtseyn gestatten, was wir selbstthätig produciren oder reproduciren und hierin als wahr erkennen; so muß die Freiheit in diesem positiven Sinne fortan die Philosophie und alle ihre Akte beseelen, sofern, nachdem reiner Boden gemacht ist, alles, was auf demselben gepflanzt werden mag, fortan durch unser Selbst gesetzt, producirt werden muß.

Diese Selbstthätigkeit der Philosophie ist etwas formell Unbedingtes. Denn bedingt ist, was beziehungsweise oder ganz durch ein Anderes, als es, ist; unbedingt ist, was nicht durch ein Anderes, sondern durch sich selbst ist. Nun hebt das philosophische Subjekt im philosophischen Anfang alles Seyn seines Bewußtseyns durch ein Anderes als es, durch jede fremde Macht und Autorität u. dergl. auf, und bestimmt sich dazu, fortan allen Inhalt, der sein Bewußtseyn erfüllen und darin Gültigkeit haben soll, durch sich selbst, sein freies Denken, zu setzen. Also setzt sich das philosophirende Selbst darin als unbedingt. Dieß vermöchte es nicht, wenn nicht das menschliche Selbst an sich unbedingt wäre, und es erscheint somit im philosophischen Grundakt die Unbedingtheit des menschlichen Geistes. In der That ist auch das Voraussetzungslose gewissermaaßen nothwendig unbedingt; denn die Bedingung ist das dem Bedingten Vorausgesetzte. Allein die Unbedingtheit der Philosophie ist, wenigstens soweit sie sich bisher ergeben hat, erst eine formelle, keine inhaltliche. Denn daraus, daß der Philosophirende alles, was in seinem Bewußtseyn Geltung haben soll, in seiner Wahrheit und Nothwendigkeit selbstthätig erkennen, also die nothwendige Einheit dessen, was den Inhalt desselben, seine Elemente ausmacht, erkennen muß, folgt noch nicht, daß er selbst diesen In-

halt durchaus urſprünglich aus ſich produciren muß, ſondern dieſer Inhalt kann ihm gegeben ſeyn und dabei doch die volle geforderte Freiheit und Vorausſetzungsloſigkeit, die eben nur die Form der Verbindung der Elemente des Gedachten iſt, beſtehen. Sein Produciren kann alſo beziehungsweiſe ein bloßes Reproduciren ſeyn, und dann iſt die Unbedingtheit nur eine formelle, nur die Fähigkeit und Thätigkeit, allen Inhalt des Bewußtſeyns, er möge nun nur theilweiſe aus der Vernunft, dem Denken des Selbſtes, theilweiſe aber auch anderswoher ſtammen, doch der abſolut freien Form des Denkens zu unterwerfen und lediglich das darin Bewährte gelten zu laſſen. Das philoſophiſche Wiſſen iſt daher nur beziehungsweiſe, nicht abſolut unbedingt. Nichts deſtoweniger zeigt ſich auch in einer ſolchen nur beziehungsweiſen oder formellen Unbedingtheit der Philoſophie die göttliche Natur des menſchlichen Geiſtes. Dürfen wir das abſolut d. i. materiell und formell Unbedingte die Gottheit nennen, ſo muß ein formell Unbedingtes wenigſtens gottverwandt ſeyn. Diejenigen daher, welche immer religiöſe Bedenken gegen die Philoſophie, insbeſondere ihren autonomiſchen Anfang erheben, ſollten endlich einſehen, daß nicht die abſolute Paſſivität und ihre Demuth, ſondern der Stolz der unbedingten Selbſtbeſtimmung, zu dem ſich die Geiſter erheben, der höchſte Kultus und die affirmative Religion iſt, welche das Selbſt nur in der Philoſophie feiert.

Ueber die Atomiſtik.

Von **G. Th. Fechner.**

Eine Schrift zur Vertheidigung der Atomiſtik gegen die Angriffe, denen ſie Seitens der Philoſophen unterliegt (betitelt: „Ueber die phyſikaliſche und philoſophiſche Atomenlehre") war eben von mir vollendet und bereit dem Druck übergeben zu werden, als mir die Abhandlung Fichte's in dieſer Zeitſchrift, welche ſich gegen die Atomiſtik wendet, zukam. Da ich zum Voraus auf Einwände, wie ſie der verehrte Verfaſſer aufgeſtellt hat, gefaßt ſeyn mußte, ſo habe ich geglaubt, mich in Betreff ihrer Be-

rücksichtigung auf Hinzufügung einer Anmerkung beschränken zu dürfen; und indem ich hiemit in der Hauptsache die Schrift selbst als Antwort auf jene Abhandlung geltend mache, begnüge ich mich hier, einige Hauptgesichtspunkte davon anzugeben, welche zugleich als eine Selbstanzeige der Schrift gelten mögen.

Man wird nicht leugnen, daß aus gewissem Gesichtspunkte das atomistische Princip in der Welt im Großen besteht. Die Weltkörper sondern sich atomistisch von einander ab; die Geister sondern sich atomistisch von einander ab. Freilich, die Weltkörper sind noch theilbar, freilich, in jedem Geiste ist noch Vieles unterscheidbar. Setzt man also das Wesen des Atomismus in die Unmöglichkeit der Weitertheilung und Unterscheidung, so ist die materielle und geistige Welt nicht atomistisch disponirt. Freilich, die Weltkörper sind doch durch Kraft, Gesetz, eine allgemeine Naturordnung überhaupt zu einem einheitlichen Ganzen gebunden; freilich besteht auch für die Geister, deren jeder nur von sich weiß, eine geistige Ordnung, und es läßt sich fragen, ob nicht, ja unserer Ansicht nach behaupten, daß ein allwissendes Bewußtseyn für alle Einzelbewußtseyn das Band bildet. Setzt man also das Wesen des Atomismus in Zerfallenheit und Mangel an Band, so ist die materielle und geistige Welt nicht atomistisch disponirt.

Aber bleibt es nicht dennoch wahr, daß die Weltkörper aus großen Abständen auf einander wirken, jeder Einzelgeist nur um das unmittelbare weiß, was in ihm vorgeht? Setzt man das Wesen des Atomismus auf körperlichem Gebiete in eine räumliche Discretion kraftbegabter Massen (sey es auch, daß man diese Massen selbst endlich in Kraft auflöse,) so ist die materielle Welt im Großen atomistisch disponirt, und setzt man das Wesen des Atomismus auf geistigem Gebiete darein, daß jeder Einzelgeist nur um sich, nicht um den andern weiß, so ist die geistige Welt atomistisch disponirt. Jeder Einzelgeist steht selbst verknüpfend da für eine Welt körperlicher Theile, der Allgeist sicher für die des Alls. (Ist der Geist hin, so zerfällt der Körper; der einfachste Gedanke, die einfachste Empfindung ist die verknüpfende Selbst-

erscheinung oder selbst erscheinende Verknüpfung eines Spiels körperlicher Vorgänge in Gehirn und Nerven.) Setzt man also das Wesen des Atomismus darein, daß das Körperliche, anstatt durch Geistiges gebunden zu seyn, geistesleer sey oder Geist nur als Resultat eines zufälligen mechanischen Spiels ergebe, so ist die organische Welt nicht atomistisch disponirt; aber es bleibt doch wahr, daß die ganzen geistig-leiblichen Organismen der Menschen und Thiere zugleich dem Bewußtseyn und der Materie nach discret einander gegenüber treten; aus diesem Gesichtspunkte ist die organische Welt doch atomistisch disponirt. Und billig läßt sich nun fragen, ob, nachdem wir einen solchen Atomismus, oder sagen wir statt dessen eine solche Discretion, welche weder eine Theilbarkeit und Unterscheidbarkeit nach Unten, noch ein Band nach Oben ausschließt, allwärts sehen, wohin wir das Auge wenden, ihm nicht ein durchgreifendes und noch weiter durchzuführendes Princip unterliege, als wohin das Auge reicht.

Jedenfalls wenn von Atomismus, Atomistik die Rede ist, wenn gar ein Gegenstand des Streites daraus gemacht werden soll, ist erst sorgsam nachzusehen, was für eine Art es ist, um die sich's handelt, ob eine jener schlechthin unstatthaften, weil in der Realität nirgends vorzufindenden Arten des Atomismus, oder die in der Wirklichkeit wirklich vorkommende Art, von der sich nicht fragen kann, ob sie besteht, sondern nur, wie weit sie besteht. Man hat sich zu fragen, bevor man streitet, ob man nicht jene verschiedenen Arten oder Auffassungen untriftig verwechselt, vermischt, oder, weil sie häufig, vielleicht gewöhnlich vermischt sich darbieten, die Schuld theilt und mehrt, statt sie zu bessern, indem man mit dem Verwerflichen darin das Unverwerfliche verwirft. Ich meine aber, es ist wirklich so.

Die Alten hatten eine Atomistik, wo den Atomen absolute Untheilbarkeit zugeschrieben ward, wo keine einheitliche Auffassung der Welt zu Stande kommen konnte, wo namentlich von einer Verknüpfung der Materie und ihrer Verhältnisse durch Geist nicht

die Rede war, vielmehr das zufällige Zusammentreffen der Atome den Geist selbst machen oder entbehrlich machen sollte, wo an eine mögliche Aufhebbarkeit des Atombegriffs im weiter rückliegende Begriffe nicht gedacht ward. Man ist nun um so leichter geneigt, dieselbe Vorstellung von der Atomistik heute noch zu haben, je mehr man vom Studium der Alten aus zu deren Kenntniß gelangt ist. Doch paßt sie nicht mehr auf die heutige Atomistik. Sie paßt nur auf das Schreckbild, was viele Philosophen in Erinnerung an jene alte Atomistik, im Glauben, ihr Name bedeute noch die alte Sache, so gern von ihr entwerfen, nicht aber auf das, was als Atomistik in der Physik und Chemie heutzutage gilt und wirkt, und was wohl noch einen haltbaren Gesichtspunkt von der alten Atomistik festhält, — sollte denn diese aber gar nichts Haltbares gehabt haben? sie zählt doch auch in der Geschichte der Philosophie, — nicht aber die ganze Construction, die ganze Tendenz, den ganzen Sinn derselben, worin Niemand die Unhaltbarkeit verkennen wird. Die heutige Atomistik ist überhaupt viel zurückhaltender und viel bescheidener als jene alte, sie leugnet keine Theilbarkeit der Materie in's Unbestimmte, steht keiner höhern allgemeinen Verknüpfung im Wege, will keinen Geist machen, ersetzen, leugnen; wo findet man etwas der Art in der Atomistik Cauchy's, Poisson's, W. Weber's u. s. w. u. s. w.; sie setzt bloß im Sinne der letztgestellten Fassung der Atomistik dieselbe Discretion, die wir factisch zwischen den Weltkörpern im Großen sehen, in die Weltkörper hinein in's Kleine fort, unbestimmbar, wie sie sich in letzter Instanz gestaltet; denn das kann Physik und Chemie nicht entscheiden; hier appellirt sie an die Philosophie; nur dieß kann sie entscheiden, darauf aber muß sie auch bestehen, daß die Discretion sich weiter fortsetzt, als Auge und Mikroskop erkennen läßt.

Vielleicht ist für eine so eingeschränkte Ansicht, welche die wesentlichsten Gesichtspunkte der alten Atomistik, die ein historisches Recht an ihren Namen hat, fallen läßt, und nicht mehr behauptet, als sich nach den Principien einer klaren, folgerechten und vorsichtigen Erfahrungswissenschaft erschließen und be-

haupten läßt, zum metaphysisch Letzten aber gar nicht reicht und geht, der Name Atomistik selbst nicht mehr recht passend. Bedeutet doch schon der Name Atom ein Untheilbares, und die heutige Atomistik spricht ausdrücklich von zusammengesetzten Atomen, und widerspricht damit dem eignen Namen. Es mag seyn; nur würde man natürlich Unrecht haben, wenn man Vorwürfe, die vielleicht den Namen treffen können, gegen die Sache wenden wollte. Vielleicht ist die Atomistik in solch eingeschränktem Sinne, wie sie vom Physiker gefaßt wird, gar kein Object philosophischen Streites. Ich meine es selbst, und meine nur auch, daß man sie dann nicht philosophisch bestreiten soll. Vielleicht aber kann man auch wirklich mehr als einen neueren wie älteren Atomistiker aufweisen, welcher über das Feste, Sichere und zu Gestattende der eingeschränkten Ansicht hinaus sich in die Schuld der ältesten Atomistik, die Voreiligkeiten eines zu raschen Schlusses, die Unklarheiten, in denen sich zu bewegen wir vielmehr von der neueren Philosophie als Physik gelernt haben, verloren hat. Ich gebe es unbedenklich zu; man würde aber um so mehr Unrecht haben, den schuldlosen, festen, sichern und klaren Theil der Atomistik darunter leiden zu lassen, als ich mehr als einen neueren Atomistiker aufweisen kann, — und gerade solche sind es, denen wir die wesentlichsten Leistungen in der Atomistik verdanken, — der sich in den Gränzen einer statthaften Ansicht hält. Und unstreitig kann in einer Fortführung der Weltgliederung abwärts, die wir aufwärts anerkennen müssen, an sich weder etwas begrifflich Unklares, in sich Widersprechendes, Erfahrungsschlüssen Unzugängliches, noch mit irgend welchen höhern, ideellen und praktischen Interessen Unverträgliches liegen (was ungefähr die Vorwürfe sind, gegen welche sich die Atomistik zu vertheidigen hat), falls jene Fortführung nur so geschieht, daß das Band durch Gesetz, Kraft, Geist, was nach Oben besteht, auch nach Unten gewahrt, und für tiefere Speculationen über das Verhältniß dieser Momente zu einander und zur Materie noch Raum bleibt. Dieß aber ist der Charakter der heutigen physikalischen Atomistik, oder sage ich lieber: der haltbaren und

klaren Seite der heutigen physikalischen Atomistik. Denn ich leugne nicht und habe es schon anerkannt, und will es gleich mit noch größerem Nachdruck hervorheben, daß man, namentlich in Rücksicht auf so manche Auffassungen und Darstellungen derselben, auch eine unhaltbare und unklare Seite an ihr finden und hiergegen einen gerechtfertigten Angriff richten kann. Also will ich auch Fichte'n in weiter nichts widersprechen, als daß mit seinen Widersprüchen gegen diese Seite der Atomistik, der Atomistik überhaupt widersprochen sey.

In der That, es ist mit der Atomistik wie mit vielen Wissensdingen; sie haben eine Seite des Sichern, Festen, Klaren, und eine Seite des Unsichern, Schwankenden, Unklaren; und man muß sich sehr hüten, beides zusammenzuwerfen und mit dem Einen das Andere zu verwerfen. Die Zelle als elementares Glied des Organismus ist etwas Sicheres, Klares; in den Fragen über Bedeutung, Ursprung, letzte Constitution der Zellen ist viel Unsicheres und Unklares; man muß die sichere Zelle nicht um des Unsichern in der Zellentheorie willen verwerfen. Das Atom als elementares Glied der Welt ist etwas Sicheres, Klares, in den Fragen über Bedeutung, Ursprung, letzte Constitution des Atoms ist viel Unsicheres und Unklares. Man muß das sichere Atom nicht um des Unsichern in der Atomtheorie willen verwerfen. Man muß nicht, wie ich mich in meiner Schrift ausdrücke, das Kind mit dem Bade ausschütten, auch dadurch sich nicht sofort dazu berechtigt halten, daß man dieß Kind nicht selbst gezeugt hat. Auf der Seite des Sichern, Festen, Klaren an den Dingen fällt im Allgemeinen das Erfahrungsmäßige und nach Regeln, die sich in der Erfahrung bewähren, Erschließbare, unter Form des Erfahrungsmäßigen Vorstellbare, auf die Seite des Unsichern, Schwankenden, Unklaren, die Gedanken, die man sich über Grund und Wesen dieses Erfahrungsmäßigen macht, überhaupt das Tiefstliegende, Letzte an den Dingen. So hat nun auch die Atomistik einen positiven, sichern, festen, klaren Grundbestand und Kern, über den alle Atomistiker einig sind, der sich nicht etwa bloß auf jenen vagen, wenn schon nicht zu verachtenden Grund stützt, daß eine Gliederung, die nach Oben zu finden ist,

auch nach Unten fortgesetzt gedacht werden kann, der vielmehr, ohne unmittelbar erfahrungsmäßig zu seyn, was unzähliges physikalisch Gewisse und Klare nicht ist, doch nach Erfahrungsregeln erschließbar und in Form des Erfahrungsmäßigen noch vorstellbar ist, den die Physik nicht aufgeben kann, ohne mit den Principien alles Erfahrungsschlusses und aller Vorstellungsklarheit sich selbst aufzugeben. Aber dieß ist doch noch nicht der letzte philosophische Grund und Kern der Sache, und indem der Physiker auf diesen einzugehen versucht, fällt er freilich den ganzen Schwierigkeiten anheim, die alle Versuche, auf ein Letztes hinter der Erfahrung zurückzugehen, bisher gehabt haben, erwächst hieraus der unsichere, unklare, schwankende Theil der Atomistik, über den alle Atomistiker uneins sind; und es ist kein Wunder, wenn der Atomistiker die Philosophen hierin eben so wenig befriedigt, als er auch andere Atomistiker nicht befriedigt und als die Philosophen einander wechselseitig nicht befriedigen, wenn sie auf dieselben Verhältnisse eingehen. Nun sollten wir froh seyn, wenn wir in dieser allgemeinen Schwankung über das, was am weitesten hinter der Erfahrung liegt, etwas Sicheres und Klares im Gebiete dessen retten können, was der Erfahrung am nächsten liegt, und es vielmehr als Anhalt, jener Schwankung Herr zu werden, benutzen, als seine Sicherheit und Klarheit um jener Unsicherheit und Unklarheit willen verwerfen. Wer wirft das Geld weg, weil er nicht weiß, aus welchem Schachte es gegraben, wo und wie es geprägt worden, was die Grundnatur des Goldes oder Silbers sey; das Geld ist da, man kann damit bezahlen; so sind Atome da, man kann damit bezahlen; doch wo sie hergekommen, wo und wie sie geprägt worden, was die Grundnatur der Atome, worein sie in letzter Instanz zu analysiren, darüber kann man streiten. Ich sage, die Atome sind da; freilich man sieht sie nicht, aber man sieht auch die Poren in der Eierschale, die Schwingungen der Luft bei'm Schall, die Schwingungen des Aethers bei'm Licht nicht, und kann doch sagen, sie sind da; so wahr aber all dieß da ist, so wahr sind die Atome da; es ist derselbe Weg des Schlusses, der zu jenem und zu diesen

führt, und indem man das Eine leugnet, leugnet man das Andere.

Die mühevollsten Arbeiten namentlich der neuern Zeit haben uns über die Structur und Functionen des Nervensystems in höchst wichtigen Beziehungen aufgeklärt. Das Gehirn, die Nerven erscheinen dem rohen Blick als eine so gleichförmige Masse, wie dem Dynamiker alle Körper erscheinen, das Mikroskop hat diese gleichförmige Masse in feinste Fasern und Zellen (Ganglienkugeln) aufgelöst; die Unterbindungs- und Durchschneidungsversuche der Physiologen haben gelehrt, daß sich auf den Nervenbahnen etwas in Form der Bewegung fortpflanzen muß; die schätzbaren Untersuchungen Dubois Reymond's haben gelehrt, haben es mindestens zu höchster Wahrscheinlichkeit erhoben, daß das physisch Thätige im Nervensystem Electricität sey. Alles dieß beruht auf positiven Thatsachen, ist theils direct gesehen, theils auf bindende Weise aus Gesehenem erschlossen. Wir müssen uns freuen, daß wir das gewonnen haben. Aber die letzten Zusammenhänge der Nervenfasern sind erst höchst unvollständig bekannt, die Weisen, wie die geistigen Functionen mit den physischen des Nervensystems zusammenhängen, liegen noch in Streit und Unklarheit, das Wesen der Elektricität, der wägbaren Materie selbst, woraus das Nervensystem besteht, ist vieldeutig und streitig. Bleibt es deßhalb weniger wahr, daß das Gehirn, die Nerven zunächst in Fasern aufzulösen sind, daß sich etwas in ihnen fortpflanzt, was die Form der Bewegung hat, daß das darin Thätige unter denselben Begriff fällt, als das Thätige im Blitze, der Elektrisirmaschine, der galvanischen Säule, dem Zitterrochen; wird durch all jenes Unsichere eine Unsicherheit auf dieß Sichere geworfen?

Wie nun hier im Gebiete der Physiologie etwas Gewisses zunächst hinter der Erfahrung, durch Combination von vielen feinen Beobachtungen und Schlüssen findbar, und etwas weiter Rückliegendes, Unsicheres vorhanden ist, so im Gebiete der Physik. Was die Physik mit Sicherheit durch Combination vieler feiner Beobachtungen und durch darauf gegründete Schlüsse finden kann, ist dieß, daß die Körper nicht die Continua sind, die sie

dem Auge scheinen, daß sie aufzulösen sind in discrete Gruppen von Theilchen und diese größern Gruppen in kleinere discrete Theilchen, die eben so in Kraftbeziehungen zu einander stehen, wie die discreten Weltkörper im Himmelsraume und nur aus analogen Gründen eine continuirliche Masse zu bilden scheinen, als die Sterne im Sternennebel. Das nenne ich das Schuldlose, Feste, Sichere und Klare der physikalischen Atomistik. Aber wie groß, wie klein, wie gestaltet, als was überhaupt zu fassen endlich die letzten oder Grundatome sind, wie die Begriffe Materie, Kraft, Undurchdringlichkeit sich in Bezug dazu stellen, ob nicht alle Materie, also auch die der Atome endlich selbst in Kräfte auflösbar sey, das bleiben noch Gegenstände der Erörterung und des philosophischen Streites; und hierüber herrschen unter den Physikern keine zulänglichern, einstimmigern und klarern Vorstellungen als unter den Philosophen.

Wenn aber durch alle diese Unsicherheit das Daseyn großer discreter Massen im Weltraume nicht ungültig gemacht werden kann, wie kann das Daseyn kleinerer ungültig gemacht werden? Macht denn die absolute Größe einen Unterschied?

Alle bisherigen philosophischen Einwürfe gegen die Atomistik, die von Fichte nicht ausgenommen, richten sich aber in der That nur gegen jenen schwankenden, unsichern, unklaren Theil der Atomistik; die Gründe, auf welche sich jener feste klare Theil derselben stützt, werden gar nicht davon berührt, sind von den Philosophen zum Theil nicht einmal gekannt, zum Theil nicht gewürdigt oder mit oberflächlichem Abweis bei Seite geschoben, ihr Zusammenhang niemals von ihnen erfaßt, und somit die Macht dieses Zusammenhanges niemals gespürt. Und was die Philosophen an die Stelle der Atomistik setzen möchten, ist sogar im Ganzen wo möglich noch unklarer, unsicherer, schwankender, als jener unklare, unsichere Theil der Atomistik; wie sollte der Physiker den sichern klaren Theil derselben dafür opfern, um jener philosophischen Schwankung völlig anheim zu fallen.

Man sey doch offen! Würde wohl irgend eine aprioristische Philosophie, namentlich mit dynamischen Principien, je darauf

haben kommen können, daß das Gehirn, die Unterlage des einheitlichen Geistes, in ein Gewirr, oder sage ich lieber, in einen wundervollen Bau von einzelnen Fasern und Zellen atomistisch disponirt ist, daß dem homogenen Lichte Undulationen so gut als dem homogenen Schalle unterliegen, gleich viel, wie man das letzte Wesen des Undulirenden fassen will? Es ist vielmehr gewiß, daß sie noch heute letzteres nur mit Widerstreben, ja wohl manche Philosophie, die sich gar nicht um Erfahrungswissenschaft kümmert, und um die sich dann natürlich auch die Erfahrungswissenschaft wieder nicht kümmert, gar nicht zugesteht. Ja würde die Philosophie mit der dynamischen Ansicht von der Raumerfüllung auch nur die Discretion der Weltkörper a priori haben finden können? Nimmt sie dieselbe nicht rein aus der Erfahrung? Man sieht also doch, daß für die Erfahrungswissenschaft Manches zu finden bleibt, was die Philosophie a priori nicht finden, worüber sie nicht entscheiden kann. Wohlan, die Frage, wie weit die atomistische Weltgliederung sich von Oben nach Unten fortsetzt, ob im Sichtbaren verharrt, ob in's Unsichtliche reicht, gehört auch zu diesen Fragen. Eben so gut könnte der Philosoph a priori beweisen wollen, daß die Sternennebel nicht weiter abwärts in discrete Weltkörper, als daß die Weltkörper nicht weiter abwärts in discrete Atome aufzulösen sind; daß es schon bei der Discretion der ersten sein Bewenden hat. Nun aber die Erfahrungswissenschaft in dieser Beziehung entschieden hat, was zu entscheiden weder Aufgabe noch Möglichkeit für die Philosophie ist, könnte oder sollte sich die Phsosophie dessen so gut bemächtigen, als sie sich, wenn auch nothgedrungen, der atomistischen Disposition des Gehirns in Fasern und Zellen, der Undulationen des Lichts bemächtigen muß, da sie solche nicht leugnen kann, ohne sich außer Beachtung zu stellen.

Nicht ohne Grund nehme ich in dieser Abhandlung wie in meiner Schrift so oft Bezug auf die Weltgliederung im Großen und die Undulationen des Lichts im Kleinen. Denn diese beiden Beispiele scheinen mir beinahe für sich allein schon eine hinreichende und schlagende Entgegnung auf alle Einwürfe der Philo-

sophen gegen die Atomistik zu enthalten. Sie sind gleichsam zwei Hände, mit denen es genügt, den Proteus dieser Einwürfe nur immer von Neuem fest anzufassen, um sie von Neuem zu nöthigen, ihre Unbestimmtheit aufzugeben, eine feste Gestalt anzunehmen, und dann von Neuem zu zerfließen; zwei feste Klippen, zwischen denen das auf flüssigem Fundamente schwankende Schiff der dynamischen Argumente nicht hindurchfahren kann, ohne wenigstens an einer derselben zu scheitern. In der That glaube ich behaupten zu dürfen, daß sich überhaupt kein Einwurf gegen eine unsichtbare Discretion und Gliederung der Materie erheben läßt, der nicht daran scheiterte, daß er eben so und in demselben Sinne schon gegen die sichtbare Discretion der Weltkörper oder gegen die unsichtbare Kräuselung des Lichtes oder beide zugleich erhoben werden müßte und doch nicht erhoben werden kann. Muß aber deren Existenz doch einmal zugegeben werden, so ist mit der ganzen Atomistik eigentlich überhaupt nichts mehr zu verlieren, sondern nur noch Alles zu gewinnen, da dieselben Beispiele dann Belege, Stützen, Klammern statt Widersprüche einer allgemeinen und allgemein durchführbaren Weltansicht werden.

Es können aber diese Beispiele noch etwas mehr als blos negative Abweise und annehmliche Analogien bieten. Durch die Atomistik tritt die Chemie, Krystallkunde u. s. w., die Lehre von dem Kleinsten überhaupt, mit der Astronomie, der Lehre von dem Größten, unter die Herrschaft derselben allgemeinen Principien von Gleichgewicht und Bewegung, mittelst deren die Naturwissenschaft überall Klarheit und Erfolg erzielt, und wird diese hiemit erst zum consequenten in sich zusammenhängenden System. Ohne die Atomistik zerfällt dieser Zusammenhang; und mag ihn der Philosoph durch dialektische oder andere Begriffe in seiner Weise wieder zu knüpfen versuchen, so ist dieser begriffliche Zusammenhang eben kein naturwissenschaftlicher, sofern man dadurch, daß man verschiedene Gebiete begrifflich verknüpft, noch nicht den Weg durch Vorstellung und Schluß aus einem in das andere findet. Die Atomistik hat ihre Hauptstärke überhaupt nicht in einem einzelnen Stein des Gewölbes der Naturwissenschaft, son-

dern in dem wesentlichen Beitrag, den sie zum Zusammenschlusse aller liefert; so wird die Stärke des ganzen Gewölbes ihre eigene Stärke. Oft meint man, sie habe nichts weiter für sich aufzuweisen, als die palpabeln Vorstellungen, die sie den chemischen Proportionen, den Krystallisationserscheinungen, den Cohäsions- den Ausdehnungsverhältnissen u. s. w. unterlegt. Aber so schätzbar die Vorstellungsklarheit ist, die sie für jedes dieser Erscheinungsgebiete im Besondern mitführt; die Stäbe dieses Bündels wären einzeln leicht zu zerbrechen; von ganz anderm Gewicht aber ist der Vorstellungszusammenhang, den sie zwischen allen vermittelt, und in den sie dieselben mit den übrigen Erscheinungsgebieten von Erd' und Himmel treten läßt, an sich, und mehr noch deßhalb, weil dieser Vorstellungszusammenhang einen Principienzusammenhang der Betrachtung, der Ableidung, des Schlusses begründet. Auf nichts besser, als auf die Naturwissenschaft paßt das Sprüchwort: divide et impera; dadurch, daß sie die Materie der Welt theilt, beherrscht sie die Welt; dadurch, daß sie die Materie tiefer und immer tiefer theilt, erstreckt sie ihre Herrschaft in immer größere Tiefe. Sowie man die Materie verbindet, zerfällt die Wissenschaft von der Materie.

Eine noch weit speciellere und directere Beziehung als zwischen Astronomie und Atomistik besteht aber zwischen Undulationstheorie und Atomistik, so daß, wenn schon nicht die Annehmbarkeit beider nach allgemeinen Beziehungen, doch die vollständige Durchführbarkeit beider solidarisch zusammenhängt. Ohne Atome giebt die Undulationstheorie keine Farben im Prisma, keine Polarisation. Die gründlichsten mathematischen Untersuchungen und Discussionen haben herausgestellt, daß diese Theorie mit der Ansicht von der Continuität des Lichtsubstrats (Aethers) nichts über diese Phänomene vermag; wogegen sie unter Zugrundelegung der atomistischen Ansicht Folgerungen dieser Theorie werden. (Vergl. das Nähere in meiner Schrift.) Nun merke man wohl: die Undulationstheorie erklärt oder verknüpft doch alle noch so mannichfaltigen und verwickelten Erscheinungen der Zurückwerfung, einfachen

und doppelten Brechung, auf Grund der dynamischen Vorstellungsweise ganz eben so gut, als auf Grund der atomistischen; nur eben über jene feinern Bestimmungen, die ein neues Reich mannichfaltiger und verwickelter Erscheinungen bedingen, vermag sie mit der ersten nichts. Was heißt das? nichts andres als: die Undulationstheorie ist an sich auf rechtem Wege, aber mit der dynamischen Ansicht bleibt man auf der Hälfte dieses Weges stecken, mit der atomistischen geht man ihn zu Ende. Und so erklärt, verknüpft die dynamische Ansicht überhaupt die Erscheinungen nur bis zu solchen Gränzen, wo die feine Gliederung der Materie noch nicht von Einfluß wird; darüber hinaus zeigt sich die Nothwenkeit der Atomistik.

Zu den Beispielen aus dem Gebiete des Unwägbaren, welche die Undulationslehre in dieser Hinsicht liefert, fügt meine Schrift mehrfache Beispiele aus dem Gebiete des Wägbaren. Die dynamische Ansicht genügt dabei überall dem Groben und nur dem Groben, die atomistische zugleich dem Groben und dem Feinen und dem Zusammenhang des Groben mit dem Feinsten. Die dynamische Ansicht leistet viel, aber läßt noch viel zu wünschen übrig; die Atomistik erfüllt diese Wünsche. Mit einem Fausthandschuh läßt sich freilich Manches auch greifen und machen, was sich mit den freien gegliederten Fingern greifen und machen läßt, aber nicht Alles. Dieß ist das Verhältniß der Sache. Wenn man nun findet, daß es mit dem Handschuh nicht weiter geht, legt man ihn ab; dieß wird auch das Schicksal der dynamischen Ansicht seyn, und ist es schon im Bereiche der Naturwissenschaft. Immer hofft die dynamische Ansicht auf Substitutionen, die sich in ihrem Sinne für die Leistungen der Atomistik noch finden werden. Eine Ansicht, die sich Leistungen gegenüber auf Hoffnungen beruft, ist hoffnungslos.

Somit ist es eben so die vollständigste Verknüpfung wie feinste Ausarbeitung der naturwissenschaftlichen Disciplinen, wodurch die Atomistik gefordert wird. Und beides hängt zusammen. Denn weil die Natur wirklich etwas höchst fein Ausgearbeitetes

ist, und viele Erscheinungen von dieser feinen Ausarbeitung abhängen, so muß die Naturwissenschaft auch diese feine Ausarbeitung in ihre Gesichtspuncte und Rechnungen aufnehmen, um die Lehre von diesen Erscheinungen in ihren Zusammenhang einzubegreifen.

Daher ist auch das Bedürfniß der Atomistik erst mit dem Fortschritte der Naturwissenschaften fühlbar geworden und fortgehend damit gewachsen. Mit dem Einzelnen und Groben fängt man überall an, mit der vollständigsten Verknüpfung und Ausarbeitung schließt man. Wie die Atomistik aus dem Fortschritte der Naturwissenschaften in dieser Richtung hervorgegangen ist, ist umgekehrt deren fernerer Fortschritt an den der Atomistik gebunden. Die Atomistik rückgängig machen wollen, heißt die Naturwissenschaft rückgängig machen wollen. Es wird gelingen, wenn die Flüsse rückwärts laufen werden. Die Philosophie sollte sich wohl hüten, in die Speichen eines Rades zu greifen, das unaufhaltsam rollt. Jetzt rollt es noch langsam, es wird rascher rollen. Besser wäre es ihr, wenn sie den Wagen der Naturwissenschaft, der auf diesem Rade vorwärts eilt, doch einmal weder aufhalten, noch lenken, noch ihm auf eignen Füßen folgen kann, sich hinten auf denselben aufzusetzen. Zwar hält sie solch A posteriori ihrer nicht würdig; doch, sehen wir ernsthaft zu, so war alles ihr A priori in der Naturbetrachtung von jeher nur ein Rückwärtsblicken auf den von jenem Wagen durchlaufenen Weg; was vorwärts liegt, das sieht sie nicht, über das kaum Durchlaufene sieht sie hinweg, und die ganze durchlaufene Weite ververschwimmt ihr in das Allgemeine; aber weil sie das langsam Durchlaufene doch mit Einem Blicke rasch übersieht, meint sie dem Wagen voranzueilen, und weil sie in entgegengesetzter Richtung blickt, als der Wagen geht, meint sie, er gehe irre, und möchte ihn immer umlenken. Ich sage nicht, daß das überhaupt die Stellung der Philosophie zur Naturwissenschaft seyn soll, aber daß es die Stellung der heutigen Philosophie dazu ist.

Auch den Gränzfällen, die in der Naturbetrachtung vorkommen, genügt die atomistische besser als die dynamische An-

ſicht. Wenn ein Draht oder Faden durch fortgehenden Zug ſich immer mehr dehnt und endlich reißt, ſo iſt dieß für die atomiſtiſche Anſicht nur der Fall, wo ein von Anfange an vorhandener Abſtand der Atome durch fortgehende Zunahme ſich ſo weit vergrößert, daß er, an einer Stelle zuerſt, ſichtbar wird, was mit einem Unmerklichwerden der von der Diſtanz der Atome abhängigen Anziehungskräfte zuſammentrifft, die nur auf unſichtbar kleine Abſtände merklich ſind. Wäre der Draht ganz gleichförmig und würde gleichförmig gezogen, ſo würde er bei einem gewiſſen Punkte des Zuges gar in ſeine Atome zerfallen, was nichts Abſurdes hat. Die dynamiſche Anſicht, welche den Draht von Anfange an als continuirlich und die Wirkung des Zuges nur als auf die Dichtigkeit gehend betrachtet, könnte auch durch einen unendlich verſtärkten Zug nur eine unendliche Dichtigkeitsverminderung erwarten, und mit Eintritt der Discontinuität des Drahtes löſt ſich ihre eigene Continuität, wird ſie genöthigt, zu einer atomiſtiſchen Vorſtellungsweiſe überzuſpringen. Denn die Discontinuität, die ſonſt überall von ihr geleugnet wird, tritt nun doch plötzlich bei einem gewiſſen Punkte des Zuges und an einem gewiſſen Punkte des Körpers ein. Die atomiſtiſche Anſicht, nach der ſich ein unſichtbar ſchon vorhandener Riß nur bis zum Sichtbaren erweitert, iſt hier offenbar die fließendere und kann aus ſich folgern, was der dynamiſchen widerſpricht. Denn ein unſichtbar kleiner Riß *muß* ſich durch fortgehende Vergrößerung endlich zum ſichtbaren erweitern, ein nicht vorhandener *kann* ſich überhaupt nicht erweitern. Der Riß der Körper iſt für die atomiſtiſche Anſicht gleichſam nur das ſichtbare Zeichen und Wunder, womit ſie die Wahrheit deſſen, was ſie unſichtbar in ſich trägt, auch dem ſinnlichen Auge beweiſt, das Mikroskop, durch welches ihr unſichtbar Kleines, plötzlich an einer Stelle zum Rieſen vergrößert, vor uns ſteht; für die dynamiſche iſt er ein Abgrund, in den ſie ſtürzt. Ein ganz gleichförmiger und gleichförmig gedehnter Körper müßte nach ihr, wenn ſie doch das Reißen überhaupt nicht wegleugnen kann, an allen Punkten zugleich reißen, was in der That abſurd iſt. Wenn ſie alſo auch jenen Abgrund über-

ſpringen könnte, würde ſie doch an dieſer neuen Folgerung ſcheitern.

Und wie kommt's, daß man einen Körper nicht bloß zerreißen, auch zerdrücken kann? Nach der dynamiſchen Anſicht ſollte man hier nur fortgehende Verdichtung, wie dort Verdünnung erwarten. Nach der atomiſtiſchen erklärt ſich leicht, wie das von der Anordnung der Theilchen abhängige Gefüge durch den Druck zerſtört werden, die Dichtigkeit ſelber nach der Richtung des Drukkes wachſen, nach der darauf ſenkrechten bis zum Verſchwinden abnehmen kann. Nach der dynamiſchen Anſicht aber giebt es keine Anordnung der Theilchen; keine verſchiedene Dichtigkeit nach verſchiedenen Richtungen in einem Körper.

Zwar kann es auch der dynamiſchen Anſicht nicht an Ausdrücken fehlen, das Reißen, wie das Zerdrücken der Körper zu decken, an Ausdrücken, die mit andern Ausdrücken in Beziehung treten. Aber es iſt gewiß, daß durch alle dieſe Ausdrücke die Continuität der Vorſtellung und Geſetzlichkeit, welche feſtzuhalten nicht nur das Bedürfniß einer natürlichen Anſchauungsweiſe der Dinge, ſondern auch die principielle Forderung der exacten Naturwiſſenſchaft iſt, nicht hergeſtellt wird, daß wir nur einen Zuſammenhang von Worten, keinen ſächlichen Zuſammenhang damit erhalten.

Meint man denn überhaupt, daß der Phyſiker, der ſich ſonſt ſo gern an den Augenſchein hält, auf einmal in der Atomiſtik etwas wider allen Augenſchein annehmen würde, wenn nicht bindende Gründe ihn dazu nöthigten. Er tauſcht hier gewiſſermaßen die Rolle mit dem Philoſophen; dieſer beruft ſich auf den Augenſchein, den ſchon das Mikroſkop in vielen Fällen Lügen ſtraft; der Phyſiker beruft ſich auf die Methode und den Schluß, und hierin iſt er vielmehr der Philoſoph. Zwar der Philoſoph hat auch tiefere Gründe gegen die Atomiſtik, die ſogar alles Augenſcheines ſpotten, aber warum dann doch noch den Augenſchein gegen den Phyſiker geltend machen, wenn dieſer das nicht Augenſcheinliche daraus erſchließt. Sollte der Phyſiker auch nur als Phyſiker überall beim Augenſchein unmittelbar ſtehen bleiben, ſo

ginge heute noch die Sonne um die Erde. Das Gegentheil vom Augenscheine wird vielmehr hier von ihm aus Augenscheinlichem erschlossen; die einfachstmögliche Verknüpfung des gesammten Augenscheines fodert hier das Hinausgehen über den unmittelbaren Augenschein. Nicht anders mit der Atomistik. Freilich, im Hinausgehen über den Augenschein können wir auch vorschnell zu weit oder in falscher Richtung gehen, und dadurch in's Dunkle oder Irre gerathen, also Vorsicht! Aber hinausgehen müssen wir jedenfalls darüber, sonst bleiben wir bei der rohen Auffassung des Wilden stehen; und mit dieser waffnet sich der Philosoph.

So scheide ich nun vor Allem sorgfältig in meiner Schrift den sichern und klaren von dem unsichern und unklaren Theile der Atomistik. Ich stelle in einem ersten Theile, der physikalischen Atomenlehre die Gründe eingehend zusammen, welche den Physiker wirklich nöthigen, das scheinbare Continuum in kleinere discrete Theile aufzulösen;*) und stelle in einem besondern Capitel die Sätze der Atomistik zusammen, welche mit Bezug auf diese Gründe als sicher gestellt angesehen werden können. Ich erkläre dabei ausdrücklich, weil dieß in der That der Stand der Sache ist, daß der Physiker bis jetzt noch keinesfalls im Stande ist, über die Constitution der letzten Atome etwas Sicheres auszusagen; ich erkenne an, daß die Frage über die Grundbeziehung von Materie und Kraft, die Begriffsstellung von Raumerfüllung und Undurchdringlichkeit dabei noch unerledigt bleibt; und behaupte nur zugleich, daß diese Frage in Betreff der kleinen discreten Massen zwar so gut erhoben werden kann, als in Betreff der großen, den Bestand oder Nichtbestand derselben aber eben so wenig berührt.

Nun aber bestreite ich der Philosophie weder das Recht, noch das Bedürfniß, sich über das Bereich der reinen Erfahrungswissenschaft hinaus mit solchen Fragen zu beschäftigen, und gestehe zu, daß wir mit der Atomistik der Anforderung, sich damit

*) Auszugsweise sind auch einige dieser Gründe in meinem Centralbl. f. Naturwiss. u. Anthropol. 1854. Nr. 26 mitgetheilt.

zu beschäftigen, schon einen Schritt näher gerückt sind. Und so gehe ich selbst in einem zweiten Theile, der philosophischen Atomenlehre (aus gewissem Gesichtspunkte auch in einem Capitel des ersten Theils), auf Fragen dieser Art ein, und suche zu zeigen, daß die physikalische Atomistik einer philosophischen Vertiefbarkeit und Abschließbarkeit nicht entbehrt. Dieser zweite philosophische Theil allein, welcher das erfahrungsmässig Erweisliche überschreitet, kann nun philosophischen Angriffen ausgesetzt seyn; man wird finden, daß die Einwürfe, die Fichte und andere Philosophen gegen die Atomistik erhoben haben, ihn nicht treffen; ich habe also nicht nöthig, mich dagegen zu vertheidigen, und es kann nicht in meinem Interesse liegen, mich zum Vertheidiger anderer Grundauffassungen der Atomistik, die ich nicht theile, aufzuwerfen. Das aber läßt sich behaupten, selbst wenn die Weise, wie ich die physikalische Atomistik philosophisch zu vertiefen und abzuschließen suche, nicht genügend befunden, vielleicht nicht einmal für philosophisch angesehen würde, so würde damit nur das Bedürfniß einer andern Vertiefung, eines andern Abschlusses entstehen; nicht aber die physikalische Atomistik nach ihren positiven sichern Sätzen ungültig werden.

Zwar leugne ich nicht, daß auch schon das, was ich für das physikalisch Sicherste der Atomistik halte, der Hauptsatz, daß das scheinbare Continuum der Krystalle, des Wassers, der Luft, des Aethers zunächst in Discretes zerfällt, mit den Grundansichten vieler Philosophen unverträglich seyn kann; das beweist aber nicht die Untriftigkeit jenes Hauptsatzes, sondern die Untriftigkeit dieser philosophischen Ansichten. So wahr jede Philosophie untriftig wäre, welche die Zerfällbarkeit der Welt in discrete Weltsysteme und Weltkörper trotz des Augenscheines leugnen wollte, so wahr wird jede untriftig seyn, welche die weitere Zerfällbarkeit der Weltkörper in discrete Atomengruppen und Atome leugnen will, trotz der Schlüsse, die sich auf die allgemeinste, weitgreifendste und tiefgehendste Combination des Augenscheinlichen gründen.

Ich gebe aber dabei Zweierlei zu: einmal, daß hier über-

haupt nur von relativer Sicherheit und Gewißheit die Rede seyn kann. Nichts weiter kann behauptet werden, als: was die Atomistik bietet, ist wahrscheinlicher, sicherer und klarer als Alles, was die dynamische Ansicht an ihre Stelle setzen kann; also müssen wir uns daran halten, so lange sich nicht das Verhältniß umgekehrt hat. Von der absoluten Gewißheit, welche die Philosophie so gern in Dingen jenseits der Erfahrung sich beilegt, und womit doch jede Philosophie der andern zum Spott geworden ist, weiß die Physik nichts; glaubt vielmehr um so sicherer zu gehen, je mehr sie sich eines Rückhalts von Unsicherheit in Allem, was die directe Erfahrung überschreitet, bewußt bleibt. Auch daß die Erde vielmehr um die Sonne geht, als umgekehrt, hat noch diesen Rückhalt von Unsicherheit; doch übersteigt die Wahrscheinlichkeit davon so sehr die entgegengesetzte, daß wir berechtigt sind sie der Sicherheit gleich zu achten, und weitere Betrachtungen darauf zu stützen. Und zweitens vergesse ich nicht, daß es zwar verhältnißmäßig wenige, aber doch auch noch manche Physiker giebt, welche die Ansicht, daß die Physik an die Atomistik gebunden sey, nicht theilen. Nun wohlan, meine Schrift tritt in dieser Beziehung nicht blos den Philosophen, sondern auch jenen Physikern entgegen, die sich, sey es mehr als billig von der herrschenden Philosophie in einer Frage haben bestimmen lassen, wo sie nichts bestimmen kann; oder alles philosophischen Geistes ermangelnd der Verknüpfung der Thatsachen, welche die Atomistik gewährt, weder bedürfen, noch sie zu würdigen wissen, oder in die Untersuchung der Gründe, welche zur Atomistik nöthigen, gar nicht eingegangen sind; und jede dieser Kategorieen zählt ihre Vertreter unter den Physikern. Man wird auch diesen Punkt in meiner Schrift eingehend erörtert finden.

Unstreitig handelt es sich bei der Atomenlehre nicht allein um die Frage, ob durch die atomistische Ansicht den Bedürfnissen des Physikers genügt werde, und sie einen Abschluß in sich finden kann, sondern auch ob sie auf befriedigende Weise in allgemeinere Ansichten eingehen oder sich mit solchen verknüpfen kann; ob durch eine Ansicht, welche die Atomistik in sich aufnimmt,

oder damit in Bezug setzt, höhern allgemeinen ideellen Interessen genügt werden kann, eine in sich einstimmige, erbauliche, gedeihliche Weltansicht damit zu Stande kommen kann. Ja der Philosoph wird, und es sey mit Recht, hierin den Kern der Frage suchen.

Ich gebe wieder Zweierlei zu: einmal, daß die Atomistik Leucipp's und Democrit's solchen Anforderungen nicht genügt. Aber was würde man sagen, wenn die dynamische Ansicht deshalb verworfen werden sollte, weil diese oder jene, weil namentlich die älteste Auffassung solchen Anforderungen nicht mehr genügt. Sey immerhin die Atomistik Leucipp's das Ei, aus dem die neuere Atomistik gekommen; aber das Ei zerbirst, der Vogel fliegt, man wälze nicht immer noch die alte Eierschaale, nachdem der Vogel längst in andern Regionen ist, und meine, wenn man die schon halb zertrümmerte vollends zertrümmert, man habe etwas gethan.

Ich gebe zweitens zu, daß die herrschenden philosophischen Systeme, indem sie die höchsten Interessen zu befriedigen suchen, die Atomistik nicht auf ihrem Wege finden. Aber welches der herrschenden philosophischen Systeme hat denn wirklich unsere höchsten Interessen befriedigt? Ja darin selbst liegt ein Theil ihrer Nichtbefriedigung, daß sie mit der Naturwissenschaft in so hartem Zwiespalt liegen, und dieser Zwiespalt hängt großen Theils an der Atomenfrage. Wäre denn nicht ein System willkommen, welches die allgemeinsten und höchsten Interessen vielmehr mit Einschluß der Interessen der Naturwissenschaft befriedigte? Dieß aber wird die Atome nicht verwerfen können, sondern brauchen. Die Naturwissenschaft ist so zu sagen der Leib, die Philosophie die Seele des Wissens. Wenn man den Leib mit Seelenspeise nähren will, — und das sind die flüchtigen Kategorien der Philosophen statt der festen Atome, — verkümmern Leib und Seele. Wer wird überhaupt je beweisen können, daß eine Zerfällung der Weltkörper in kleinere diskrete Massen unsern wichtigsten Interessen mehr widerstrebt, als die der Welt in große? Was sage ich, Zerfällung? Vielmehr wer wird je beweisen können,

daß ein System aus großen Gliedern an Werth verliert, wenn sich die großen Glieder weiter, mehr in's Feine gliedern? Sonst aber sagt die physikalische Atomistik nichts. Und selbst, wenn eine philosophische Vollendung der Atomistik noch mehr sagen und verlangen sollte, und der dynamische Begriff der raumerfüllenden Kraft damit endlich ganz fallen müßte, was hat denn dieser Begriff, oder vielmehr dieß Phantom aus zerfließlichen, in einander überschlagenden Begriffen zu unserem Heile, unserer Klarheit beigetragen, was gefestigt, was nicht vielmehr in sein Schwanken, seine Wirren mit hineingezogen? Man lese Schellings, Hegels, ihrer Schüler Darstellungen, und man mag sich die Antwort selber geben. Ich nehme Kant nicht aus, und die Dynamiker selber nehmen ihn nicht aus, wenn von Unklarheit und Untriftigkeit der dynamischen Grundbegriffe und Constructionen die Rede*) ist; ja Keiner von Kant bis Schelling, Hegel und den Neuesten nimmt den andern damit aus. Was aber soll es heißen, daß jeder für sich allein die Klarheit und Triftigkeit zu haben, allein auf der Höhe der Einsicht zu stehen meint. Sonst gilt als Klarheit und Triftigkeit in der Wissenschaft, daß auch Andere klar und triftig finden, was man sagt; man stürmt den Himmel nicht, indem man sich wechselseitig von der Höhe stürzt. Die Philosophen sind freilich leicht damit zur Hand, wenn Physiker keine Klarheit und Bündigkeit in den philosophischen Begründungen und Entwickelungen der dynamischen Ansicht finden können, sie wegen ihrer Blindheit und Verstocktheit gegen die höhere philosophische Klarheit und Einsicht anzuklagen; da aber die Philosophen in dieser Hinsicht dieselbe Blindheit und Verstocktheit gegen einander selbst beweisen, so kann hier keine Schuld der Physiker, sondern nur der Philosophen selbst zu suchen seyn.

Oder liegt etwa das Verdienst jenes Begriffes auf einem anderen als dem Wissensfelde, und wird da so bedeutungsvoll,

*) Vgl. u. a. die Ausstellungen gegen Kant von Schelling in dessen Ideen z. e. Philos. der Natur. S. 275. 341., von Hegel in s. Werken. VII. S. 68.

daß wir auch wohl etwas von Klarheit und Uebereinstimmung in seiner Fassungsweise dafür opfern können? Gewährt er eine schönere Weltanschauung? bedarf der Glaube an Gott, Unsterblichkeit und Freiheit seiner? Kurz was sind endlich die höheren allgemeineren Interessen des Denkens, Fühlens, Glaubens, die sich nur mit der dynamischen, nicht mit der atomistischen Ansicht befriedigen lassen?

Ich gehe auch auf diese Seite der Frage in meiner Schrift ein. Ich suche zu zeigen, daß, falls man nur die Atomistik als das faßt, was sie im besten Sinne ist, im besten, der zugleich der wahrste ist, nicht als eine Zersplitterung, sondern als eine Gliederung und zwar als Fortsetzung der Gliederung, die oben sichtbar ist, in's Unsichtbare nach unten, eine nicht nur klarere und klarer darstellbare, sondern auch schönere, erbaulichere, abgestuftere, individualisirtere, reicher und feiner entwickelte, lebendigere Weltanschauung unter Festhaltung doch gleicher Einheit gewonnen wird, als mit der dynamischen Ansicht, und daß mit dieser Weltanschauung jedem unserer höchsten, letzten und liebsten Interessen sein Recht werden kann; wenn schon die Atomistik, als direct nur auf den Bau der Körperwelt bezüglich, nicht sich anmaßen kann, die Harmonie des Alls aus sich begründen zu wollen, genug, daß sie in's Band derselben tritt und es vermitteln hilft. Aber warum kam diese Seite der Atomistik bisher so wenig zu Tage? weil eben die Philosophie, die sie zu Tage hätte bringen sollen, die ganze Atomistik in den Hintergrund geschoben und nur ein verzerrtes Bild derselben dafür vorgeschoben hat; innerhalb der Physik aber ist es nicht Zeit und Aufgabe der Atomistik, ihre Schönheit zu präsentiren und mit anderen Lehren zusammen Musik zu machen, sondern sich der Arbeit zu befleißigen.

Handelt es sich insbesondere um die Frage, wiefern die geistige Verknüpfung der Existenz sich mit einer atomistischen Weltansicht verträgt, so darf ich vielleicht etwas mit auf meine früheren Schriften*) verweisen, in denen zwar (so weit es nicht

*) Büchlein vom Leben nach dem Tode, Nanna, Zend-Aveſta.

physikalische sind) die Atomistik nicht zur Sprache gebracht wird, weil sie nicht dahin gehört, die aber doch alle dieselbe atomistische Ansicht, die sich in meiner neuesten Schrift auslegt, im Rückhalt und im Hintergrunde gehabt haben. Ich sage, die Atomistik gehört nicht in Betrachtungen, wo es sich um den Aufblick von der körperlichen zur geistigen Welt handelt; denn sie thut sich nur bei gründlichster Vertiefung in die Körperwelt selbst auf; der Geist heftet sich überhaupt nirgends an Atome, sondern an Systeme; es giebt nur ein Verhältniß des Geistes zu körperlichen Systemen, nicht zu Atomen; aber eben deßhalb widersprechen ihm auch nicht Systeme, sondern er bedarf derselben; und die Atomistik sieht noch da Systeme, wo die dynamische Ansicht nur ein verwischtes Wesen hat. „Der Geist tritt auf, und fragt, was habe ich mit euch zu schaffen; und die Atome sagen: wir breiten unsere Einzelnheiten deiner Einheit unter, das Gesetz ist der Heerführer unserer Schaaren, du aber bist der König, in dessen Dienste er sie führt.“ So meine Schrift. Und so hat mich der Gedanke, daß die ganze Natur ein Atomensystem ist, auch nicht hindern können, dem Geiste so viel, ja vielleicht mehr Spielraum, Macht und Recht in und über der Welt zu geben, als irgend ein Dynamiker, und die Immanenz der ganzen körperlichen Welt selbst im Geiste oder des Geistes in der Welt, je nach dem man es fassen will (Zend-Aveſta I. 422.), damit verträglich zu finden. Ja die Fortführung des Stufenbaues der Welt von Oben bis zu einem letzten Abschluß (durch einfache Atome), wo endlich gar kein Band an sich in der Materie selbst übrig bleibt, konnte es mir nur erleichtern, das ganze letzte Band dieses durchsichtigen Baues in den Geist zu legen. Die Helle, die durch alle Himmel zwischen die Weltkörper geht, durchdringt und lichtet die Weltkörper selbst bis in's Innerste, bis in die letzte Tiefe, und was für die äußere Erscheinung als eine unendliche Vielheit von discret Einzelnem sich gegenübersteht, die Zahllosigkeit der Körpermonaden, knüpft sich in Selbsterscheinung zur einen geistigen Monas; wie aber dem Allsystem jener Monaden sich besondere

Systeme unterordnen, so ordnen sich der geistigen Monas des Alls besondere geistige Wesenheiten, die besonderen Systeme knüpfend, unter, und wie kein einheitlich und individuell geknüpftes und thätiges System vergeht ohne ein eben so einheitlich und individuell geartetes System ewiger Folgen (man fasse sie nur in ihrer Totalität), so vergeht das zeitliche Leben keines geistigen Wesens, ohne in ein ewiges Leben überzugehen; denn die einheitliche Selbsterscheinung der Seele knüpft sich schon jetzt nicht an den Stillstand, das Bleiben, das Feste des Systems, sondern an den Wechsel, die Regung und die Auseinanderfolge der Regungen der Körpermonaden; der Geist ist nicht nur ihr Verknüpfendes, sondern auch Stoff und Form der Verknüpfung Wechselndes, eine Einheit durch die Succession wie durch den gleichzeitigen Bestand des Systems der Monaden, das ihm unterliegt, Erhaltendes. Doch es kann nicht meine Absicht seyn, ein ganzes Glaubensbekenntniß in extenso hier entwickeln zu wollen. Man kann es anderwärts in meinen Schriften finden. Genug, daß die Atomistik sich aller Gesichtspuncte, welche die Einheit, Höhe, Dauer, Entwicklung des Geistes betreffen, und auf welche zu halten uns ideelle und praktische Interessen gebieten, so gut zu bemächtigen weiß, als es irgendwie eine entgegenstehende Ansicht vermöchte.

Und giebt es weiter nichts, was der Ansicht einer atomistischen Unterlage des Geistes zu Statten kommt, als daß sie sich überhaupt fassen und erbaulich gestalten läßt?

Ich erinnerte oben an den atomistisch disponirten Bau des Gehirns. Wohlan, wenn ein atomistisch disponirtes Gehirn sich mit einem darin oder darüber waltenden Geist verträgt, warum weniger eine atomistisch disponirte Welt? Zwar die Fasern und Zellen des Gehirns kleben noch an einander; aber meint man, daß der Geist an diesem Aneinanderkleben klebt? Wird der wundervolle Bau des Gehirns selbst dadurch weniger wundervoll, minderer Leistungen für den Geist fähig werden, daß wir die Gliederung in Fasern und Zellen noch tiefer als zu Fasern und Zellen fortgesetzt uns denken, und

hiemit eine größere Aehnlichkeit seines Baues mit dem großen Weltbau selbst gewinnen. Werden nicht vielmehr dadurch die Leistungen des Gehirnbaues für den Geist und ein geistiger Herrscher des Weltbaues in Beziehung gebracht?

Drückt der Mensch das höchste Geistige dynamisch oder atomistisch aus, wenn er es objectiv in der materiellen Welt aus sich herausstellt? Ich meine doch, die Buchstaben sind vielmehr atomistisch als dynamisch disponirt. Sie können je nach ihrer verschiedenen Zusammenstellung das Verschiedenste und selbst Höchste im geistigen Gebiete bedeuten. Warum können nicht also auch die Atome Buchstaben seyn, welche je nach ihrer verschiedenen Zusammenstellung das Verschiedenste und selbst das Höchste im geistigen Gebiete bedeuten? Und wenn Buchstaben dieß schon durch ihre ruhende Zusammenstellung vermögen, wie viel mehr werden es die Atome durch die Zusammenstellung und den Wechsel ihrer Bewegungen vermögen? Die höheren Verhältnisse darin mögen das höhere Geistige tragen.

Wenn eine Symphonie ertönt, sehen wir doch nach, ob die Instrumente dazu in dynamischem Flusse oder atomistischer Sonderung gegen einander bestehen; ja setzt sich nicht in viele Instrumente der Atomismus noch sichtbar fort; da giebt es Saiten, Tasten. Wird etwa keine Weltharmonie mehr möglich seyn, wenn sich der Atomismus dann weiter auch noch in die Saiten, Tasten fortsetzt, und endlich die ganze Natur ein Instrument aus feinsten, freiesten Tasten ist? Nach dieser Vorstellungsweise wird die Musik, die den Tanz des Menschen begleitet, selbst nur ein Tanz aus freiesten Theilen. Nach der dynamischen Vorstellungsweise besteht sie in einem Hin- und Herzerren und Drücken der unwiederbringlich an einander haftenden Materie, vergleicht sich der Tanz der Körpertheile mit dem Tanze, den fest an einander geschlossene Baugefangene mit einander auszuführen vermögen.

Anstatt mit abstracten vieldeutigen Worten und Begriffen, weithergeholten Betrachtungen über die Möglichkeit abzusprechen,

eine atomiſtiſche Dispoſition des Körperlichen mit höherer geiſtiger Einigung und Bedeutung vereinbar zu finden, halte man ſich doch vor allen Dingen an die nächſtliegenden handgreiflichen Beiſpiele, wie ſie hier vorgeführt worden ſind, und bilde danach ſeinen Begriff der Möglichkeit, ſtatt aus Begriffen eine Unmöglichkeit zu demonſtriren, wo entgegenſtehende Wirklichkeiten vorliegen. Freilich kann man auch die Atomiſtik in unpaſſende Beziehung zum Geiſtigen ſetzen; ich ſage wieder: man halte ſich an ſolche Beiſpiele, bilde danach ſeine Begriffe, und man wird der Gefahr entgehen.

Aber man kehrt die Sache um, man conſtruirt die Welt von Oben aus Begriffen, und weil kein einzelnes Beiſpiel die Allgemeinheit der Begriffe deckt, die man zur Weltconſtruction braucht, ſo kümmert man ſich gar nicht mehr um ſolche Beiſpiele; ſtatt daß der umfaſſendſte Blick auf ſolche Beiſpiele, das tiefſte Eingehen in dieſelben die allgemeinſten Begriffe beſtimmen ſollte. Zu dieſem tiefen Eingehen gehört nach körperlicher Seite die Atomiſtik.

Darin liegt der Kern der Sache. Wenn man einen weiten und empfänglichen Blick nach Oben richtete in das Atomſyſtem des Himmels, wenn man mit einer Wiſſenſchaft, die exact zu ſchließen weiß, und mit der Forderung gleicher Klarheit, als man nach Oben hat, nach Unten ginge, Alles, was ſich ſehen läßt, zum Schluſſe auf das benutzend, was nicht mehr zu ſehen; wenn man um ſich blickte, und allenthalben Organiſation, Harmonie, Geiſt auf atomiſtiſchem Baue ruhend, ſolchen knüpfend fände; ſo könnte man auf ſolcher Unterlage zu allgemeinſten Begriffen des Seyns, des Geiſtes, der Materie, ihrer Knüpfung und letzten Spitze aufſteigend, zu keinen anderen Principien kommen, als in deren Conſequenz der atomiſtiſche Bau der Welt auch wieder läge; nur daß ihn die Philoſophie bis zu einer Gränze durchzubilden hätte, wohin weder Erfahrung noch Erfahrungswiſſenſchaft reicht. Aber umſonſt bieten ſich alle jene Beiſpiele dar, die in ihrer Geſammtheit eigentlich die Welt beinah ſchon geben; ſie ſind ganz vergeblich. Vielmehr der

roheste sinnliche Augenschein als Vater hat mit einer Speculation als Mutter, die Alles glaubt aus ihrem eigenen Leibe gebären zu können, jenes Ungeheuer erzeugt, das sich die dynamische Naturansicht nennt. Mit Unrecht sage ich ein Ungeheuer; wie viele! die sich endlich beinahe nur noch davon nähren, daß sie einander wechselseits verschlingen.

Freilich zwischen den Weltkörpern ist nach den Physikern selbst noch der continuirliche Aether, freilich zwischen den Hirnfasern continuirliche Feuchtigkeit, zwischen den Buchstaben continuirliches Papier, zwischen den musikalischen Instrumenten continuirliche Luft; überall zunächst nur eine relative Discontinuität, ein Bild, ein Zeichen, ein Führer zu der absoluten; doch statt dem Arme des Weisers nach dem Ziel, wohin er weist, zu folgen, erklärt der Philosoph gleich das Ende des Armes für das Ende des Weges.

Die physikalische Atomistik folgt des Weisers Richtung; sie löst das scheinbare Continuum des Zwischenmittels von Aether, Luft, Wasser, Papier abermals in Discontinuirliches auf; sie thut es nicht etwa blos auf das Geheiß des Weisers, weil das Relative auf ein Absolutes weist, sie thut's gezwungen, weil überhaupt kein anderer Weg in Fortsetzung desjenigen liegt, dem sie von jeher folgte, und nur auf diesem Klarheit und Erfolge lagen. Nicht die relative Discontinuität, die sich von selbst auf ihrem bisherigen Wege darbot, ohne daß sie erst zu schließen brauchte, ihr bisheriger Weg selbst, ihr Princip des Fortschrittes, Schlusses, ist das, was sie zwingt, den Atomismus weiter fortzuführen, sie nöthigt, den Schein des Continuum, der sich noch bietet, des Weiteren in Discontinuität aufzulösen. Ob freilich dieß nicht wiederum nur relative Discontinuität ist, vermag sie nicht zu sagen, und so kann sie dem Dynamiker auch nicht wehren, wenn er in seinem Horror Vacui zwischen den Atomen des Aethers, der Luft, des Wassers, des Festen abermals ein feineres continuirliches Wesen statuiren will, das den Physiker nur nichts kümmert, weil es ihm nichts leistet, d. h. zur Verknüpfung, Erklärung der Naturerscheinungen

nichts dient. Jedenfalls aber stehen bleiben kann der Physiker nicht bei der relativen Discontinuität, wie sie zunächst sich bietet, ohne seine Wissenschaft selbst zum Stillstand zu verdammen, und darf behaupten, wenn jedes höhere Interesse mit einer relativen Discontinuität, wie sie zunächst sich bietet, sich verträgt, auch eine Vertiefung zu einer weiteren Stufe sich damit vertragen wird. So viel und mehr nicht als diese beiden Puncte sagt der erste Theil meiner Schrift.

Doch gehe ich meinerseits (im zweiten Theile) den Weg, den erst der Weiser der Anschauung, dann in selbiger Richtung weiter der Weiser des exacten Schlusses wies, endlich dem Weiser der Idee, die Abschluß will, folgend, bis zum letzten Ziele, das ist die absolute Discontinuität einfacher, nicht ferner theilbarer Wesen, die nur noch einen Ort, keine Ausdehnung, im Raum mehr haben, hiemit zur denkbar letzten, feinsten und freiesten Gliederung der Welt. Ich zeige, wie die absolute Discontinuität und Untheilbarkeit der Elemente der Materie zur absoluten Continuität und Theilbarkeit des Raumes, worin sie enthalten sind, zugleich im Verhältniß der Ergänzung und des Gegensatzes auftritt; und wie absolute Discontinuität und Untheilbarkeit selbst wesentlich zusammenhängen. Auch kann man, wenn man Gefallen am dialektischen Formalismus findet, hienach leicht die Materie als die Negation oder dialektische Aufhebung des Raumes oder umgekehrt betrachten, wie überhaupt, wenn etwas darauf ankäme, die Atomistik sich so gut dialektisch formuliren ließe, als die dynamische Ansicht, nur freilich mit dem Erfolge, dadurch auch eben so unklar zu werden und den Bezug zu den Naturwissenschaften eben so zu verlieren. Zwar, dem discontinuirlichen Atom steht nicht blos der continuirliche Raum, auch die continuirliche Zeit gegenüber; es bietet sich aber leicht folgender Gesichtspunct ihrer Trinität dar. Das Atom ist continuirlich nach keiner, die Zeit nach Einer, der Raum nach unendlich vielen Richtungen. Nach der dynamischen Ansicht fällt die Continuität der Materie mit der des Raumes zusammen, und es ist Nichts mit dieser Dreiheit.

Die Hypostase anderer gegensätzlicher Begriffe verknüpft sich solidarisch durch Wesensidentität mit der vorigen. Das schlechthin Discontinuirliche, hiemit schlechthin einfache, untheilbare Atom der Materie ist hiemit auch zugleich das schlechthin, an sich, durch sich, Begränzte; ist in sich nichts als Gränze; Zeit und Raum dagegen als das schlechthin Continuirliche, in's Unendliche Theilbare, ist zugleich das schlechthin Unbegränzte, nur Begränzung von Anderem als sich Empfangende; — die Materie ist das schlechthin, an sich Unverbundene, doch für alle möglichen Verbindungsweisen Empfängliche, dem reinsten Begriffe des Stoffes entsprechend (verwechselt man doch selbst die Namen Materie und Stoff); Zeit und Raum das schlechthin, an sich Verbundene und allen Stoff Verbindende, nichts als Verbundenheit in sich und Verbindung für Anderes als sich, von rein formaler Natur (so daß man sie selbst nur Anschauungsformen genannt hat); — die Atome das rein Zählbare, doch Unzählige, und alle Zählbarkeit Vermittelnde, Zeit und Raum das rein Meßbare, doch Unermeßliche, und alle Meßbarkeit Vermittelnde; — die Atome das rein Intensive, nur Inhalt Gebende, das Füllende, Zeit und Raum das rein Extensive, nur Inhalt Empfangende, Leere. Nach der dynamischen Vorstellungsweise fehlt überall für die eine Seite dieser weltgegensätzlichen Begriffe die absolute Hypostase in der Welt, indeß sie doch für die andere eine solche anerkennt.

Mittelst unserer Atomistik aber gewinnt man nicht nur diese Hypostase, sondern hiemit zugleich unmittelbar die engste, letzte und klarste Verknüpfung der metaphysischen Grundbegriffe, welchen sich die gesammte reale Welt unterordnet, einen einheitlichen Knoten, geknüpft durch Identität, belebt durch Gegensatz, trilogisch gegliedert, geschlossen und gerundet. Von diesem metaphysischen Knoten laufen alle physischen Fäden der Welt aus und auseinander, indem sie sich zu unzähligen Relationen verweben. Es hindert dann nichts, diesen metaphysischen Knoten der materiellen Welt noch mit einem geistigen Knoten in Beziehung zu setzen, ja so zu sagen den

metaphyſiſchen Leib der geiſtigen Welteinheit ſelbſt darin zu finden.

Immerhin geſtehe ich zu, daß dieſer metaphyſiſche Abſchluß der Phyſik, der mit der Annahme einer abſolut einfachen, discontinuirlichen, begränzten, ſtofflichen, zählbaren, intenſiven Grundweſenheit der Materie ſteht und fällt, die Sicherheit einer Phyſik nicht mehr hat, die Alles unentſchieden läßt, was Erfahrung und eracter Verfolg der Erfahrung nicht beweiſen können. Und darum habe ich dieſen Theil der Betrachtungen meiner Schrift vom erſten, der ganz auf phyſikaliſchem Boden ſteht, abgeſondert, und als einen zweiten Theil der philoſophiſchen Beachtung beſonders dargeboten.

Daß dieſe einfachen Weſen anderer Natur ſind, als Herbart's, und eine andere Weltanſchauung ſich damit baut, brauche ich kaum zu ſagen; zumal ſchon eine frühere Abhandlung von mir in dieſer Zeitſchrift manche weſentliche Differenzpuncte zwiſchen beiden zur Sprache bringt. Ein beſonderes Kapitel in meiner Schrift ſtellt das Verhältniß in dieſer Hinſicht noch beſtimmter heraus.

Verſuche ich noch ſchließlich, dem Gedankengange des Dynamikers auf den Grund zu gehen, durch den der Begriff ſeiner raumerfüllenden Kraft zugleich begründet und die Atomiſtik ausgeſchloſſen werden ſoll, nicht zwar, indem ich den Windungen der Dialektik folge, in denen dieſer oder jener Philoſoph ſich dabei bewegt, wer möchte allen dieſen Wegen folgen, deren keiner dem andern folgt, aber indem ich gerade in der Richtung durchgreife, die verſteckt oder offen das Anlangen aller dieſer Wege am ſelben Ziele beſtimmt hat. Es ſcheint mir der zu ſeyn: die Körper äußern ihr Daſeyn nur durch ihre Kraft; warum alſo etwas anderes an ihnen annehmen, als Kraft; die Kraft durchdringt den Raum, alſo durchdringt die Materie den Raum.

Wenn aber jede klare Betrachtung die Begränzung und Discretion der Weltkörper ihrer raumdurchdringenden Kraft gegenüber doch feſthalten muß — wer möchte ſich überhaupt ſonſt

über Himmel und Erde verstehen — und hiemit einen Gesichtspunct der Unterscheidung discontinuirlicher Körper von continuirlicher Kraft gestatten, die Kraft auf reale Centra, die nicht wieder Kraft heißen dürfen, beziehen muß, so muß er, was er in Bezug auf den großen Weltbau anzuerkennen hat, eben so in Bezug auf den kleinen anerkennen, und das ganze Fundament der dynamischen Raumerfüllung fällt zusammen. Der Gesichtspunct, daß die Begränzung der Körper durch den Conflict einer Anziehungskraft mit einer Abstoßungskraft entstehe, oder was man sonst für diesen Gedanken substituiren mag, ist nur eine Fortführung und Entwickelung, nicht eine Stütze und Klärung jener an sich unklaren Argumentation, ja nimmt mit der andern Hand, was mit der einen gegeben ward. Denn wenn sich durch den Conflict beider Kräfte beliebig große und mittlere Körper abgränzen, warum nicht auch beliebig kleine, die Atome des Physikers. Ja selbst unsere einfachen Atome ließen sich auf den Gedanken begründen, daß damit einer Abstoßungs- und Anziehungskraft zugleich Genüge geschehen solle. Die absolute Zerstreuung der Materie in den einfachen Atomen, so daß gar nichts von Materie an einander haftet, entspräche einer absoluten Repulsion, die eben so unbegränzte Tendenz aller zu allen der Attraction. Von jener hinge alle Trennung, von dieser alles Band der materiellen Welt ab; beide beschränken sich wechselseitig. Mit aller Anziehung kommt die Materie nie wahrhaft zu einander, wegen der Repulsion, die zu ihrem Begriff und Wesen gehört; mit aller Repulsion kommt die Materie nie wahrhaft aus einander, wird vielmehr durch die Anziehung, die von anderer Seite zu ihrem Begriff und Wesen gehört, zu Körpern, Weltkörpern, einer Welt gebunden. Warum sollte diese Interpretation beider Kräfte und ihres Conflictes, wobei das Recht beider am vollständigsten gewahrt und doch auch ihrem Zusammenwirken vollkommen Rechnung getragen scheint, weniger möglich seyn, als die, deren sich die dynamische Ansicht bedient, wo es nicht einmal zu einer wirklichen Absonderung der Materie von einander kommt, die doch durch den Repulsionsbegriff ge-

fordert zu werden scheint. In der That ist sie mindestens eben so gut möglich, ließe sich eben so gut dialektisch begründen und entwickeln, will aber freilich zuletzt eben so wenig bedeuten und läßt sich eben so wenig gründlich klären, weil sie auf demselben unklaren Grunde ruht. Und wie siegreich ein Kampf der Atomistik auf solchem Grunde mit der dynamischen Ansicht seyn möchte; sich überhaupt nur auf solchem Grunde mit ihr messen wollen, hieße mit ihr zugleich zu Grunde gehen wollen. Denn wie man die Hand umwendet, stellt sich Alles bei derartigen Argumentationen anders; und was sich wenden läßt, wird sicher einmal gewendet werden.

Der Grundstreit des Philosophen und des Physikers läßt sich zuletzt auf die Frage reduciren, ob man sagen solle, die Kräfte durchdringen den Raum mit Materie, oder die Materie durchdringt den Raum mit Kräften. Der Philosoph geht von jener, der Physiker von dieser Wortstellung aus, oder jeder doch von einer äquivalenten *). Doch ist es eben nur der Streit um den Ausgang von einer verschiedenen Wortstellung, die eigentlich zu gar keinen verschiedenen sachlichen Folgerungen Anlaß geben könnte, wenn man bei beiden Wortstellungen gleich gut ein unterliegendes Sachliches im Auge behielte. Es tritt aber die eine jener Wortstellungen von vorn herein in einen klareren Zusammenhang mit den Ausdrucksweisen, mit denen wir sonst im Leben und der exacten Wissenschaft Sachliches zu bezeichnen pflegen, und führt daher auch zu klareren, und, weil an der Klarheit die Triftigkeit hängt, zu triftigeren Folgerungen. Zu diesen triftigeren Folgerungen gehört die Atomistik. Sie hängt an sachlichen Begründungen, die mit der zweiten (oder ihr gleichgeltenden) Ausdrucksweise in Beziehung treten und im Sinne der ersten nicht verstanden, mittelst derselben nicht ausgedrückt, also auch nicht gefunden werden können, weil wir den ganzen Wortgebrauch verkehren müßten, um sie der-

*) So kann man den Gegensatz auch so ausdrücken: der Philosoph sagt: die Materie beruht auf einem Zusammenseyn von Kräften, der Physiker dagegen: die Kraft beruht auf einem Zusammenseyn von Materie im Raume.

selben anzupässen. Wollen wir es, so wird die Atomistik sich so gut mit der ersten, als zweiten Redeweise vertragen; ihre Begründung aber hängt überhaupt an keiner Redeweise, sondern eben nur an den Thatsachen, die dadurch bedeutet werden*).

So scheint mir die ganze dynamische Ansicht sich endlich nur auf die Verwischung eines Unterschiedes, der als factisch anzuerkennen ist, und die Verkehrung einer Ausdrucksweise zu stützen, mit der man Factisches zu bezeichnen gewohnt ist. Nun ist es kein Wunder, wenn von jeher mit der dynamischen Ansicht weder ein klares, noch scharfes, noch feines, noch erfolgreiches Eingehen in die Naturverhältnisse hat erzielt werden können. Was Naturforscher mit dynamischer Naturansicht in dieser Hinsicht geleistet haben, haben sie in der That nur in so weit geleistet, als der Unterschied der atomistischen und dynamischen Naturansicht sich noch nicht geltend macht. Er macht sich aber, wie ich schon gesagt habe, eben so in Betreff der letzten Verknüpfung als feinsten Ausarbeitung der naturwissenschaftlichen Disciplinen geltend. Dazwischen kann allerdings noch viel Verdienst liegen.

Vor kurzem fiel mir auf dem Titel von Gliddo'ns Types of Mankind das Motto in die Augen: „Words are things.“ Dieses Motto ist das Motto der Naturwissenschaften: indem sie von Atomen spricht, spricht sie von Dingen. Die heutige Philosophie setzt uns oft in Versuchung, das umgekehrte Motto „Things are words“ für das ihre zu halten. Sie hebt die Dinge in Worte auf, als wenn sie erst hiemit zu Etwas würden, und hebt Dinge durch Worte auf, als wenn sie hiemit zu Nichts würden. Die Atome sind ihr nichts, trotz alles Wirklichen, was sie bedingen, weil auch dieß Bedingen von ihr wieder theils in Worte theils durch Worte aufgehoben, und nach dem ganzen thatsächlichen Zusammenhange des Bedingens gar nicht gefragt und nicht gesehen wird.

*) Die Redeweise des Physikers verträgt selbst eben so noch eine Exposition durch Thatsächliches, wie sie derselben andererseits noch bedarf. Dabei zeigt sich, daß der Kraftbegriff vom Gesetzesbegriff abhängt. Hievon ist des Näheren in meiner Schrift die Rede.

Die Seelenlehre des Materialismus,

kritisch untersucht

von J. H. Fichte*).

Erster Artikel.

Eine philosophische Zeitschrift, die sich zugleich der „Kritik" widmet, hat eben damit die Verpflichtung übernommen, allen neu hervortretenden Richtungen der Zeit zur Seite zu bleiben, und was schädlich oder hemmend für die Wissenschaft in ihnen sich erweist, kritisch auszuscheiden und zu zerstören. Wir bekennen daher nicht ohne Absicht den Materialismus wiederholt in dieser Zeitschrift zur Sprache zu bringen, indem wir ihn zu einer der jetzt herrschenden entschieden hemmenden Tendenzen, in Philosophie wie in allgemeiner Bildung, zählen müssen. Und nicht vom Standpunkte einer bestimmten philosophischen Weltansicht, sondern im Interesse allgemein wissenschaftlicher Gründlichkeit ist es nöthig seinen zerstörenden Folgen entgegen zu treten. Während sein älterer Halbbruder, der Pantheismus, nur noch abgelebt und greisenhaft in seinen letzten Ausläufern sich dahinschleppt, und vorerst wohl zu den abgethanen Dingen zu zählen ist: erhebt jetzt jener von den verschiedensten Seiten her mit Keckheit sein Haupt und sucht durch einen gewissen Terrorismus der Darstellung, besonders aber durch die Versicherung zu imponiren: daß er auf dem Boden „exacter Naturforschung" stehe. Wie völlig falsch dieß Vorgeben sey, haben wir in unserer Abhandlung über die Atomenlehre an demjenigen Begriffe gezeigt, den man gewöhnlich als das festeste Bollwerk materialistischer Denkweise betrachtet, am Begriffe der Atome**). Diese Abhandlung hat nicht nur die Beistimmung der Fachgenossen erhalten, sondern auch bei Physikern Beachtung erfahren. Auch

*) Druckfehler im Aufsatze des Verf. „über die neuere Atomenlehre" Zeitschrift Bd. XXIV. 1 Heft S. 38. Z. 16. v. o. statt „Aussprüche" l. „Ansprüche". S. 40. Z. 10. v. o. statt „hinweisend" l. „hinreichend".

**) „Ueber die neuere Atomenlehre und ihr Verhältniß zur Philosophie und Naturwissenschaft" in dieser Zeitschrift Bd. XXIV. H. 1. S. 24 ff.

wären wir begierig von den Anhängern der Atomenlehre eine allgemein wissenschaftliche Rechtfertigung derselben zu erhalten, nämlich wohlgemerkt, was die Frage betrifft: *ob in den Atomen der letzte und wahrhafte Grund von der Undurchdringlichkeit der Körper zu finden sey?* — während wir andererseits zugegeben, ja geflissentlich selbst in's Licht gesetzt haben, wie die Vorstellung von Atomen immerhin als eine *zulässige Fiction* sich betrachten lasse, um gewisse Thatsachen auf einen leichten und übereinstimmenden Ausdruck zurückzubringen. Daß sie von den besonneneren empirischen Naturforschern selber *nicht anders* betrachtet werde, haben wir an den hervorragendsten Vertretern der gegenwärtigen Physik gezeigt.

In der vorliegenden Abhandlung ist es unsere Absicht, dem Materialismus in ein anderes Gebiet, in das der Seelenlehre zu folgen und zu zeigen, was er hierin zu leisten vermag. Auch hier nämlich steht der Eindruck, den er oberflächlich betrachtet erregt, in entschiedenstem Contraste mit der innern Gründlichkeit seiner Resultate. Die scheinbar besonnene Nüchternheit und handgreifliche Klarheit desselben besticht die kalten, aber mit halbem Denken oder mit ungefähren Vorstellungen sich begnügenden Forscher; und selbst die Physiologie, als „exacte Naturwissenschaft", beruhigt sich nur allzuleicht bei dergleichen Ergebnissen, weil sie hier wenigstens vor Illusionen sicher zu seyn glaubt, während sich freilich das Gegentheil zeigen und der Materialismus auch hier als ein verworrenes Gemenge abenteuerlicher Hypothesen sich verrathen wird. So ist es indeß gekommen, daß fast zu allen Zeiten, und jetzt vielleicht mehr als je, die materialistische Vorstellungsweise jenen imponirenden Eindruck auf Naturforscher, Aerzte, Weltmänner sich erringen konnte, der ihr sogar bei Denen, welche sie wegen ihrer letzten Consequenzen verwerfen und die nur mit innerem Widerstreben sich ihr gefangen geben, wenigstens den Anspruch auf *wissenschaftliche* Berechtigung erwirbt. Principiell jedoch beurtheilt hat er gar keinen andern Werth, als nur den polemischen oder

negativen, jeder dualistischen Lehre gegenüber auf die innere Einheit der menschlichen Natur hinzuweisen. Sein ungeheurer Irrthum aber ist, den Grund dieser Einheit an einer ganz falschen Stelle zu suchen: er soll im „Leibe" liegen; während er in Wahrheit nur in der Substanz der Seele zu finden ist, wie die nachfolgende Kritik unwidersprechlich darthun wird.

Auch bei dieser Kritik übrigens, wie bei jener der Atomenlehre, werden wir nicht blos direct verneinend oder abweisend verfahren. Vielmehr soll auch hier gezeigt werden, wie eine gewisse, durch Erfahrung sich aufdrängende Ansichtsweise durch unbehutsame Folgerungen unwillkürlich zu jenen Ergebnissen überführe, die, wenn der Irrthum gründlich getilgt werden soll, nicht in der Falschheit ihres Endresultates, sondern auf dem Wege ihres allmäligen Entstehens in ihrer Trüglichkeit aufgedeckt werden müssen. Die einzelnen Hypothesen und Erklärungen, deren wir dabei erwähnen werden, erhalten für uns erst in jenem Ganzen ihre Bedeutung.

Der Mensch zeigt während seines ganzen Lebens die ungetheilte Einheit von Seele und Leib: dieß ist die Grundthatsache, von welcher der Materialismus ausgeht und deren Gewißheit seine eigentliche Stütze ist. Genauer erwogen heißt dieß jedoch nur: es findet eine unauflösliche Verflechtung der bewußten und bewußtlosen Zustände im Menschen Statt. Wir kennen nirgends einen „Zustand des Bewußtseyns oder der Seele" (Seele und Bewußtseyn werden hier als völlig gleichbedeutend betrachtet), in welchem sie ohne Leib wäre; ebensowenig einen Act ihrer (bewußten) Wirksamkeit, in welchem sie nicht eines leiblichen Organes bedürfte. Ebenso spiegelt sich jeder Zustand des „Leibes" völlig unwillkürlich und unwiderstehlich in den Stimmungen der „Seele". Die ganze Reihe dieser höchst mannigfaltigen Erscheinungen hat man im Begriffe einer „Abhängigkeit der Seele von ihrem Leibe" zusammengefaßt.

Dagegen giebt es im Leibe eine Menge von Zuständen und Wirksamkeiten, an denen die „Seele", d. h. das Bewußtseyn offenbar keinen Theil nimmt; denn sie bleiben dunkel und unvorgestellt. Der Schluß jedoch, daß sie darum leiblicher Natur seyen, beruht blos auf dem zunächst noch ungeprüften Axiome: der Seele nur dasjenige beizulegen, dessen der Mensch sich bewußt werde. Hier wird daher dieselbe Uebereilung begangen, welcher wir in der Regel auch bei dem Spiritualismus begegnen: wie es diesem sich von selbst zu verstehen scheint, daß die Seele nur ein bewußtes Wesen seyn könne, so hält es der Materialismus für selbstverständlich, daß alles Unbewußte auf leiblicher Thätigkeit beruhe. Beiden liegt der nämliche Irrthum zu Grunde, in dessen Hälften nur sie sich theilen: daß sie gleich Anfangs als bekannt voraussetzen, was Seele und Leib sey, während sie dieß erst zum Resultate einer umfassenden Untersuchung machen sollten.

Durch dieß einfache Uebersehen ist indeß eine Wendung zu Gunsten materialistischer Ansichten eingetreten, welche mit scheinbarer Gründlichkeit in der ersten Voraussetzung doch nur in völlig trügerische Resultate sich verliert. Ohne Vermittlung des Leibes kann keine Seelenthätigkeit stattfinden, wohl aber umgekehrt kann der Leib ohne (bewußte) Seelenthätigkeit existiren und wirken. Er besteht ohne sie, sie nicht ohne ihn. Hier scheint ein Ueberwiegen des Leibes über die Seele unabweisbar, welches auf der ganz unausgemachten, und wie später sich zeigen wird, völlig unrichtigen Voraussetzung beruht, die Seele reiche nicht weiter als das Bewußtseyn reicht. Damit sind jedoch schon Folgerungen eingeleitet, welche unwiderstehlich zu materialistischen Ergebnissen führen: das Wesen des Menschen liegt nicht in seiner Seele, sondern im Organismus. Aus ihm daher als aus seinem Einheitsprincipe muß alles Andere erklärt werden. Wenigstens muß man versuchen, schon um den Grundsatz der möglichsten Einfachheit der Erklärung zu retten, jenes Erklärungsprincip so weit als möglich auszudehnen. Auch das Bewußtseyn daher, d. h. die Seele, wird nur

eine Thätigkeitsweise des Leibes seyn können, etwa die ausgebildetste Lebensfunction, oder die höchste Sinnenthätigkeit. Das Bewußtseyn ist nur eine Eigenschaft des Organismus, näher des Gehirns, des „Sammelplatzes" aller Empfindungen: eine Seele, als besonderes Wesen, giebt es gar nicht. In diesen Ausdruck läßt sich die höchste Consequenz der gesammten naturalistischen Ansichten, von der ältesten Zeit bis auf die gegenwärtige, bis auf Feuerbach hin, zusammenfassen, welcher diesen Gedanken mit dem bekannten Satze sehr glücklich bezeichnete: daß der Leib nur das „poröse", allen Außenwirkungen durchdringliche Ich sey. Wie alles Bewußtseyn, auch das Denken, überhaupt nur „Empfindung" bleibe, so könne die Seele nur als Wirkung der Gesammtempfindungen im Hirn betrachtet werden. Hieraus ergiebt sich die erste, jetzt zugleich die verbreitetste Gestalt des Materialismus, welche wir nunmehr in ihren Hauptzügen zu characterisiren versuchen.

1. Die Seele als Effect der Hirnthätigkeit.

Diese Hypothese schreitet aus den bezeichneten Prämissen folgernd, mit scheinbar bündiger Consequenz einher, und verfehlt deßhalb bei oberflächlicher Betrachtung auch nicht eines gewissen überzeugenden Eindrucks. Die Seele ist Product der Organisation; somit ist auch die Einheit unseres Bewußtseyns nichts Anderes als der Wiederschein von der Einheit unseres Organismus. Der Eine Leib fühlt sich auch als dieser Eine: dieß Selbstgefühl ist das „Ich"; und dieß erklärt auch, wie die Vorstellung des Ich unser ganzes Leben begleiten, aber sogleich verschwinden müsse, wenn der Leib in seinem edelsten Theile, im Hirne, verletzt wird. Es giebt überhaupt daher blos Empfindungen: Denken ist nur gesteigertes Empfinden eines Andern; Selbstbewußtseyn nur die intensivste Selbstempfindung.

Nun laufen jedoch im Hirne sämmtliche Organe des Empfindens zusammen; denn es ist erweislich der Vereinigungspunkt aller Sensationen. Daher ist es auch der eigentliche Träger, das Organ, dieser Einheit des Bewußtseyns, „Seelen-

organ"; — welcher Begriff hier den veränderten Sinn bekommt, daß er dasjenige bezeichnet, wodurch die Seele, das Bewußtseyn und Vorstellen selber, producirt wird, wie „die Galle durch die Leber, das oxydirte Blut durch die Lunge" u. s. w. Das Bewußtseyn entsteht nur durch die mehr oder minder lebhaften „Einzelempfindungen" des Hirns; und indem alle Sensationen in ihm sich concentriren, ist auch das Selbstbewußtseyn nur eine höchst lebhafte „Totalempfindung des Hirns" von seiner Einheit.

Dieß die Erklärungsweise, welche der Materialismus von der Entstehung des Bewußtseyns und des Ich, als der Einheit dieses Bewußtseyns, zu geben pflegt. Ehe wir umfassender die Frage beleuchten, ob das Ich überhaupt bloße Sensation seyn könne, bemerken wir vorläufig nur dieß, daß dadurch im allerhöchsten Falle die Gesammtempfindung eines Andern, der äußerlich afficirenden Gegenstände, erklärt werden könnte; keineswegs aber wird daraus die „Selbstempfindung" (das Ich) und vollends die Einheit der Selbstempfindung (das Selbstbewußtseyn) begreiflich. Wenn das Hirn, gleich einem Auge der Welt, alle Bilder derselben vereinigend in sich wiederspiegelt, so ist es eben Spiegel; aber nicht im Mindesten wird erklärt, wie es zugleich als solcher Sich wissen könne; und wie weit man auch diese Bilderreihe verlängere oder steigere, nimmermehr kommt man aus ihrer Einfachheit heraus zur absoluten Selbstverdoppelung eines Bewußtseyns.

Ebensowenig ist daraus die Möglichkeit eines Ich erklärbar; denn wie das Hirn jenes bloße Aggregat der in ihm zusammenfließenden Selbstempfindungen und der Sensationen eines Andern deutlich zu unterscheiden und sich als das Eine, über ihrem Wechsel Stehende von ihnen auszusondern vermöge; dieß ist nicht nur unbegreiflich aus jenen Prämissen, sondern es ist ihnen völlig widersprechend. Dazu bedürfte es — um der Analogie der materialistischen Erklärungsweise treu zu bleiben — gleichsam eines neuen „Seelenorgans" im alten, um jene specifisch verschiedene

„Empfindung Seiner Selbst" möglich zu machen. Aber auch dann wäre noch nicht eigentlich erklärt, worauf es hier ankommt: das Ich, die Selbstverdoppelung. Wir hätten in diesem zweiten Seelenorgan und wie weit man die Reihe auch ausdehnen möge, immer wieder nur die Empfindung eines Andern, eine Abspiegelung in höherer Potenz, keineswegs die Selbstbespiegelung einer sich selber erfassenden Seele. Schon hier daher begegnet uns eine Probe, wie der angeblich so nüchtern und kalt untersuchende Geist dieser Lehre genöthigt ist, sobald man ihn zu genaueren Erklärungen drängt, den willkürlichsten und ungereimtesten Hypothesen Raum zu geben.

Da wir hier durch unsern Gegner eigentlich auf den Boden der Physiologie gestellt sind, so ist auch diese darüber zu vernehmen. Aber ihr Bescheid ist ein ebenso ihm ungünstiger, wie das Urtheil vom psychologischen Standpunkte ausfallen mußte. Das Hirn ist nicht Eines, wie dort behauptet wird, vielmehr nur das Aggregat unzähliger einzelner Organe; ja wenn überhaupt von einer solchen Gesammteinheit die Rede seyn soll, so müßte sie wenigstens im ganzen Cerebrospinalsystem der Nerven gesucht werden, um dabei von der Bedeutung des Sympathicus ganz abzusehen, der doch auch zur Erhaltung der Lebenseinheit auf's Wesentlichste mitwirkt. Dies macht sich gerade jetzt um so entschiedener geltend, als die neuern physiologischen Untersuchungen über die functionelle Bedeutung der einzelnen Theile des Hirns und des übrigen Nervensystems zu der ganz entgegengesetzten Auffassung führen, — zu dem Resultate: daß das gesammte Nervensystem einen höchst zusammengesetzten Apparat mit mehreren relativen Centralpunkten bilde; so daß dem bisherigen „Erfahrungssatze": das Hirn sey ausschließendes Organ der Seele — somit auch den Folgerungen des Materialismus daraus — jede sichere thatsächliche Grundlage entzogen ist. Den Lesern dieser Zeitschrift kann es weder von Interesse seyn, noch selbst verständlich werden, wenn wir jenen physiologischen Satz umständlich begründen wollten. Hier genügt

es vollständig, wenn wir uns auf die Autorität berühmter Fachmänner berufen. Nach der Darstellung, welche z. B. F. W. Volkmann von jenem Verhältnisse giebt und aus anatomischen wie physiologischen Gründen umständlich erweist*), haben wir uns den gesammten Nervenapparat als ein System verschiedener relativer Nervencentren zu denken, die zwar in Zusammenhang und Wechselwirkung unter einander stehen, in denen es aber anatomisch keinen gemeinsamen Mittelpunkt als letzte verbindende Einheit giebt. Das Nervensystem ist daher gar nicht in dem Sinne Eins, daß die materialistische Hypothese, die Einheit des Selbstbewußtseyns (die „Seele") als den unmittelbaren und unwillkürlichen Gesammteffect desselben anzusehen, sich im Geringsten damit vereinigen ließe. Hat doch ein physiologischer Forscher der neuesten Zeit, dem Eindrucke dieser Thatsachen folgend, geradezu von einer „Mehrheit von Seelen" im Nervensystem gesprochen und eben aus materialistischen Gründen die Sache so vorgestellt, daß in allen Theilen des Organismus, wo eine Anhäufung von Nervenmasse stattfinde, sich ein Mittelpunkt von sensoriellen und Willensfunctionen bilden könne (so z. B. im Schwanze, daher er von einer „Schwanzseele" redet); daß daher, was wir eigentlich oder vorzugsweise Seele nennen, nur die gemeinsame Resultante sey aus jenen einzelnen, im ganzen Nervensysteme vertheilten Sensationen**).

Wir sind weit davon entfernt, die Versuche, auf welche dieser Forscher sich beruft, für entscheidend zu halten: auch ist ihm wohl mit Recht von Lotze und noch entschiedener von E. Harleß***) Uebertreibung in der Schilderung des Beobachte-

*) Volkmann über „Nervenphysiologie: muthmaßliche Disposition des Nervensystems" (in R. Wagner's Handwörterbuch der Physiologie Bd. II. S. 508—514.)

**) E. Pflüger: die sensorischen Functionen des Rückenmarks der Wirbelthiere, nebst einer neuen Lehre über die Leitungsgesetze der Reflexionen; Berlin 1853. Im wesentlichen Resultate tritt ihm bei L. Auerbach in Fechner's Centralblatt für Naturwissenschaften und Anthropologie, 1854. Nr. 8. S. 137—158.

***) Münchner gelehrte Anzeigen: October 1853. Nr. 55—58.

ten und Mangel aller sorgfältigen Analyse des dabei gewonnenen Resultates vorgeworfen worden. Dennoch giebt selbst Lotze, der scharfsinnigste Gegner desselben, zu: daß die Lehre, die Seele sey nur auf gewisse engbegränzte Particen des Hirns in ihrer Wirksamkeit eingeschränkt, während die übrigen Theile des Leibes und Nervensystems als unbeseelte Masse zu denken seyen, die in keinem andern Verhältniß zur Seele stehe, als wie die ganze übrige Außenwelt, — jetzt durch weiter geführte empirische Untersuchung so erschüttert sey, daß ihr ganzer wesentlicher Gewinn in Frage gestellt erscheine*).

Dies Zugeständniß eines so besonnenen Forschers können wir nicht umhin für sehr folgenreich zu halten; und zwar nach mehr als Einer Seite hin! Die ganze bisherige Lehre vom „Seelenorgan" oder auch vom „Sitze der Seele" an irgend einer einzelnen Stelle des Hirns oder des Nervensystems, wie sie der ältere Spiritualismus ausbildete, wie sie Herbart nachher wieder aufnahm und wie auch Lotze sich im Wesentlichen zu ihr bekennt, ist damit gänzlich aufgegeben, weil ihre Unverträglichkeit mit dem Thatsächlichen sich vollständig erwiesen hat. Kann man nun dennoch aus den allertristigsten Gründen, welche unter Anderm auch aus der Widerlegung des Materialismus sich ergeben werden, den Begriff der Seele, als einer realen, vom „Leibe" zu unterscheidenden Substanz darum keinesweges preisgeben, worüber Lotze als entschiedenster Gegner des Materialismus und nach seinen sonstigen Principien gewiß mit uns einverstanden ist: welches andere Verhältniß der Seele zum Leibe bleibt hier übrig, als das einer wirksamen Durchwehung oder, wie wir es bezeichnen, einer „dynamischen Allgegenwart" derselben im ganzen Nervensystem und Organismus? — eine Ansicht, die hier freilich nicht hinreichend begründet, ja nicht einmal vollständig charakterisirt werden kann, während es doch gestattet ist, auf sie aufmerksam zu machen, als auf das einzig befriedigende, That-

*) Lotze in der Beurtheilung von Pflüger's Schrift in den „Göttinger gelehrten Anzeigen"; 1853. Nr. 174—177. S. 1739.

sache wie Begriff gleichmäßig versöhnende Resultat. Sie ist auch das Ziel der gegenwärtigen kritischen Verhandlung.

Der Materialismus hat indeß noch einen andern Ausweg in Bereitschaft; es ist der schon vorhin angedeutete. Er läßt die Seele, das einende Princip im Organismus wie im bewußten Vorstellungsleben, umgekehrt vielmehr als die „Summe" oder „Resultante" aus den einzelnen Nervenverrichtungen und Empfindungen erst zusammenfließen. Er begeht schon hier den ungeheuren Verstoß, welchem wir späterhin noch einmal begegnen werden, die Wirkung für die Ursache zu halten und die feste, sich selbst erfassende Einheit der Seele aus unwillkürlicher Zusammenfügung einzelner Wirkungen entstehen zu lassen, überhaupt den Nichtgedanken für möglich zu halten, daß Einheit jemals aus Zusammensetzung hervorgehe. Der Materialismus in seiner ersten Gestalt hat sich damit aus sich selber widerlegt, theils am Thatsächlichen, theils an der nothwendigen Consequenz seiner eignen Behauptungen.

Aber schon hier könnte billig gefragt werden, ob es überhaupt sich der Mühe verlohne, so ungeheuere Ungereimtheiten einer förmlichen Widerlegung zu unterwerfen? Wir erwidern, daß sie factisch behauptet werden, und in volksmäßiger Gestalt zubereitet sogar einen großen Anhang von Gläubigen finden; ja daß sie, aus einer gewissen unbestimmten Ferne betrachtet, einer ebenso unbestimmten Ueberzeugungsfähigkeit nicht entbehren; um so mehr als die gewöhnlichen, meist vom Standpunkte eines abstracten Spiritualismus gegen sie geführten Widerlegungen ebenso ungenügend sind, als sie selber. Vor Allem aber gilt es, das wissenschaftliche Bedürfniß gründlich zufrieden zu stellen, welches der Naturalismus ursprünglich hervorgerufen hat. Darum muß er nicht bloß äußerlich widerlegt, sondern über seine eigene Ungenüge vollständig aufgeklärt werden.

II. Die Seele als Resultat der Stoffmischung.

Hiermit ist die Untersuchung überhaupt auf ein umfassenderes Gebiet erhoben worden. Sey nämlich vorerst angenommen, — wenn auch nicht zugegeben, — daß jene Einheit

des Bewußtſeyns bloßer Effect ſeyn könne von der organiſchen Einheit des Nervenſyſtems: ſo erhebt ſich nunmehr die zweite Frage, was wiederum der Grund dieſer Einheit ſelber ſey? Hierauf richtet ſich jetzt das Gewicht der Entſcheidung, mit welcher die naturaliſtiſche Anſicht zu ſtehen oder zu fallen hat.

Läßt ſich nämlich erweiſen, daß die organiſche Einheit des Leibes ſelbſt lediglich aus materiellen Bedingungen, aus einer bloßen „Miſchung der Stoffe" ſchlechthin unerklärbar ſey, daß ſie, um möglich zu werden, ſelber ein unſtoffliches, ein ſeeliſches Princip als ihren Grund vorausſetze: ſo iſt das Hauptfundament jener ganzen Anſicht widerlegt. Läßt ſich nicht einmal die Einheit körperlicher Organiſation aus bloß Stofflichem erklären, um wie viel weniger wird dergleichen Annahme genügen zur Erklärung der Erſcheinungen des Bewußtſeyns und ſeiner Einheit.

Daher ſucht ganz folgerecht der Materialismus ſo lange als möglich dieſer Nöthigung auszuweichen: er muß behaupten, daß auch die organiſche Einheit, welche den Körper durchdringt und beherrſcht, nur die Wirkung beſtimmter, im Menſchenkörper zuſammentretender Stoffe ſey. Sie iſt Product der „Combination gewiſſer Stoffe" und das weitere abgeleitete Reſultat dieſer Einheit ſoll wiederum im Bewußtſeyn beſtehen und im Ich zum Selbſtgefühle kommen. So behauptet ſelbſt ein ausgezeichneter Phyſiologe, J. Müller: „es laſſe ſich denken, daß die organiſche Kraft und alle Lebenserſcheinungen nur die Folge oder die Eigenſchaft einer gewiſſen Combination der Stoffe ſeyen." Weislich hat derſelbe dabei die Rückbeziehung auf das Weſen der Seele, als außerhalb ſeiner phyſiologiſchen Forſchung liegend, bei Seite gelaſſen; aber wir müſſen ſeiner Behauptung, auch in dieſen Gränzen gehalten, widerſprechen. Dagegen haben andere Forſcher, weniger behutſam, keinen Anſtand genommen, hier die letzte Conſequenz auszuſprechen und ſogar auf beſtimmte Stoffe hinzuweiſen, deren überwiegendes Vorhandenſeyn im Hirn es zu ſeinen geiſtigen Functionen befähige. Bekannt iſt der Mythus, daß Phosphor im Hirn über

die Denkfähigkeit und Stärke der Intelligenz entscheide *). Andere haben auf den überwiegenden Fettgehalt im Hirn der höheren Thiere hingewiesen; und einmal in den Kreis dieses willkürlichen Vermuthens gerathen, wird man ohne Zweifel noch weiteren Stoffen die Ehre erweisen, das Geistige in uns hervorzubringen. In der That wäre der Materialismus, wenn es überhaupt ihm gelingen könnte, durch diese Erklärungsweise festen Boden zu gewinnen, im Umkreise seiner Lehren consequent vollendet: die einfachen chemischen Stoffe, für ihn das erste und letzte Gewisse, was es giebt, treten zusammen, erzeugen nach eigenthümlichen, freilich erst noch zu ermittelnden, Combinationsgesetzen einen organischen Körper, in ihm sodann, als das letzte, ausgebildetste Product, die Erscheinung des Bewußtseyns. Hier könnte man auf den ersten Anblick glauben, daß Alles auf das Beste zusammenhänge, wenn nicht dabei gerade der gänzliche Widerspruch der ersten Grundvoraussetzungen an den Tag käme!

Der Materialismus begeht hier nämlich zum zweiten Male den logischen Verstoß, die sichtbare Wirkung (jene im Leibe sich zeigende harmonische Stoffmischung), für die Ursache zu halten, das Product des Lebens für das Producirende, und so das wahre Verhältniß gerade umzukehren. Keiner der Stoffe für sich ist fähig, die Einheit hervorzubringen; denn sonst bedürfte es nicht ihrer Combination. Durch ihr bloßes Zusammentreten aber kann sie gleichfalls nicht hervorgebracht werden; denn was in keinem dieser Stoffe für sich vorhanden ist, vermag auch ihr bloßes Zusammentreten nicht zu erzeugen, — das schlechthin Neue jener organischen Einheit. Ueberhaupt aber bleibt bei dem Gedanken einer Körpereinheit, welche durch bloße „Combination der Stoffe" hervorgebracht seyn soll, wie man zugeben muß, nur eine doppelte Annahme übrig. Entweder die Stoffe treten zusammen in einen Zustand mechanischer Verbindung, eines mehr oder minder engen Beieinander: so erhal-

*) Vergl. unsern Bericht darüber in gegenwärtiger Zeitschrift Bd. XXII. S. 176.

ten wir als Resultat das directe Gegentheil jedes organischen Leibes, ein todtes Aggregat von Stoffen, welchem die innere Einheit gerade gebricht. Oder wir nehmen wirklich ein innerlich Verbindendes, eine qualitativ ergänzende Wechselbeziehung zwischen den einfachen Stoffen an, so kann dieß nur als chemische Anziehung gedacht werden; und so hat man denn allerdings von Paracelsus an bis auf den heutigen Tag in den verschiedensten Versuchen sich bestrebt, den Chemismus zu universalisiren und auch die Lebenseinheit aus ihm zu erklären. Dieß aber gelingt nicht; denn die Einheit, welche aus chemischer Verbindung hervorgeht, ist das Product eines in ihm erloschenen chemischen Processes. Das Leben aber ist stets aus sich selbst sich erneuernder Proceß, der Kreislauf einer sich selbst voraussetzenden und doch zugleich sich hervorbringenden Einheit, welche aus bloß chemischer Stoffmischung nicht erklärt werden kann, ohne allen Gesetzen der Analogie Hohn zu sprechen.

Dazu kommt noch eine entscheidende Thatsache, welche den letzten Rest jener Vorstellung tilgen muß. Die Stoffe nämlich, deren Combination man dieß Wunder zuschreibt, sind gerade das Unstete und Wechselnde im Leibe; also für sich selbst eben das Einheitswidrige; sie treten unablässig ein in den organischen Umkreis und scheiden wieder aus durch den organischen Proceß: sie bedürfen daher für sich selbst einer sie zusammenzwingenden, organisirenden, eben damit nicht stofflichen Kraft. In ihnen den Grund dieser Einheit zu suchen, wäre völlig ebenso ungereimt, wie wenn die Harmonie einer vollstimmigen Musik aus dem Zusammentreten der einzelnen Instrumente, nicht aus dem einenden Gedanken des Künstlers, hergeleitet werden sollte, wiewohl zur hörbaren Erscheinung derselben die Wirkung jener Instrumente allerdings gefordert ist. Und wenn man hier dem Denken, dem klargefaßten Begriffe mißtrauen möchte, so widerlegt noch vollends das Thatsächliche jene Hypothesen aus dem Grunde.

Es ist nämlich physiologischer Erfahrungssatz, auf dessen entscheidende Bedeutung wir später noch einmal hinweisen wer-

den, daß der Leib nach einem bestimmten Zeitraume durch steten Stoffwechsel sich völlig erneuert hat. Damit müßte nun, läge in der „Combination der Stoffe" der wahre Grund des Lebens, die organische Einheit des Leibes, folglich auch die des Bewußtseyns, die Identität der Person, eine völlig neue und andere geworden seyn. Ebenso wandeln sich täglich die Bestandtheile des Hirns und erneuern zuletzt sich völlig. Wäre nun unser Ich bloßes Product jener Einheit des „Seelenorganes": so müßte es auch mit diesem stets sich erneuern und endlich ein völlig Anderes werden, wie dieß von den Stoffen allerdings gilt, indem nicht unwahrscheinlich gerade im Hirn und Nervensystem der Stoffwechsel den raschesten Verlauf nimmt. Wäre ferner Bewußtseyn und Vorstellen nur organische Thätigkeit des Hirns, so müßte mit dem stofflich erneuerten Seelenorgane auch ein anderes Bewußtseyn eintreten; wir könnten weder die Einheit unseres Ich während der gewöhnlichen Dauer unseres Lebens bewahren, innerhalb deren mehr als einmal eine völlige Stofferneuerung anzunehmen ist; noch vermöchten wir überhaupt Gedächtniß, Wiedererinnerung, bleibenden Charakter im Laufe desselben zu behaupten, da unterdeß die organischen Grundlagen dafür mehr als einmal entwichen sind. Die Erfahrung zeigt das Gegentheil von diesem Allen, und so geräth die materialistische Ansicht nicht nur mit dem Begriffe, sondern mit der Grundthatsache vom Beharren unserer Persönlichkeit während des Lebens in den unversöhnlichsten Widerspruch.

Indem man jedoch wohl empfindet, daß die Dürftigkeit dieses Erklärungsapparates der Schwierigkeit des zu Erklärenden keineswegs gewachsen sey: so kommen nun mancherlei phantastische Hypothesen der vermeintlich so nüchternen und ihrer Erfahrungsmäßigkeit sich rühmenden Lehre zu Hilfe. Weil die Erscheinungen des Bewußtseyns offenbar mit dem eigentlich Stofflichen unverträglich sind, muß irgend eine feinere, unsichtbare Materie als deren Träger und Grund erdacht werden: die Seele ist ein feines, imponderables Fluidum, ganz analog dem „Nervenäther", welchen Sömmering seiner Zeit als vermittelndes

Sensorium commune zwischen Seele und Leib einschob und in die Hirnhöhlen verpflanzte. Hier ist es die Seele selbst. Dasselbe wird überall von den Nerven ausgeschieden, durchströmt den ganzen Körper, und an gewissen Stellen desselben sich anhäufend, erzeugt es dort eben diejenige Erscheinung, welche wir Empfindung nennen. So wird auch erklärt, warum nur das Hirn „Bewußtseyn produciren könne" und so zugleich Organ desselben werde: es bringt, als die concentrirteste Nervenmasse, auch jenes „Seelenfluidum" in größter Quantität hervor, welches daher das hellste, lebhafteste Empfinden, das Selbstbewußtseyn zu erzeugen vermag. Wie sich diese Vorstellungsweise besonders bei französischen Physiologen findet, so liegt sie auch den schon erwähnten E. Pflüger'schen Hypothesen zu Grunde.

Wir wollen nicht von Neuem das gänzlich Willkürliche und roh Phantastische dieser unbewiesenen Vermuthung rügen; wir wollen nur den absoluten Widerspruch hervorheben, einer noch so verdünnten oder ätherisirten Stofflichkeit irgendwelche Acte des Bewußtseyns beizulegen. Denn was eigentlich den Charakter des Bewußtseyns ausmacht: im Seyn sich selbst zu verdoppeln, im Empfinden, Vorstellen, Denken, zugleich in sich und über sich zu seyn, diese absolute Doppelheit im Einsseyn hebt schlechthin jeden Begriff bloßer Stofflichkeit auf, welche niemals aufhören kann Stoff, d. h. ein einfaches Nebeneinander räumlicher Theile zu seyn.

In diesem Zusammenhange ist indeß noch der Untersuchungen von Dubois-Reymond zu erwähnen, deren thatsächliches Ergebniß wir in seinem Werthe anerkennen, ohne für die gegenwärtige Frage irgend eine Entscheidung darin zu finden, durch welche die materialistischen Hypothesen der charakterisirten Art begünstigt würden. Er bewies durch umfassende Versuche, daß die Nerven in ruhigem, ungereiztem Zustande eine elektrische Strömung zeigen, welche von Innen nach Außen und von Außen nach Innen den Nervenstamm umkreist. Wird der Nerv in Reizung versetzt, so verschwindet der elektrische Strom in seiner Erscheinung nach außen. Die Vermuthung liegt nahe, daß er

daher nach Innen verwendet werde, um die eigenthümliche Function des Nerven zu vollziehen, oder wenigstens an ihr Theil zu nehmen. In diesen Gränzen läßt sich gegen die Bündigkeit jener Folgerung Nichts erinnern; aber ein gewaltiger Sprung wäre es, deßhalb zu behaupten, daß Empfinden und Bewußtseyn mit elektrischer Strömung identisch sey, ja auch nur in directem Causalverhältniß damit stehe. Es wird nämlich erwiesen werden, daß die Nerventhätigkeit selbst überhaupt nur das Veranlassende, nicht der Grund der Bewußtseynsacte sey; daß diese zwar parallel mit ihr gehen, nicht aber aus ihr erklärt werden können, und noch viel weniger eins mit ihr zu seyn vermögen. —

Wenn wir weitere Umschau halten unter den neueren Naturforschern, die sich zu materialistischen Grundanschauungen hinneigen, so sehen wir ab von den Vertretern derselben in populärem Tone, wie C. Vogt, Feuerbach u. A., und wählen als Repräsentanten dieser Denkweise einen besonnenen wissenschaftlichen Forscher, wie H. Burmeister, welcher folgende eigenthümliche Darstellung des Materialismus gegeben hat*). „Seele" ist lediglich ein Compler von Fähigkeiten und Kräften, welche ein bestimmter thierischer oder menschlicher Organismus an den Tag legt (S. 251.). Die Kräfte existiren überhaupt nur an der Materie, und es giebt erfahrungsmäßig keine Kraft, welche eines realen Substrates entbehren könnte. Also auch die geistigen Kräfte können nur von der Materie getragen existiren; Geist wäre eine leere Abstraction, wenn man ihn von der Materie lösen, ja ihr entgegensetzen wollte. Die geistigen Kräfte daher in ihrem Unterschiede von den übrigen, welche der Organismus darlegt, sind gleichfalls nur eigenthümliche Erscheinungen gewisser Materien. Nur dieß ist sicher; eine weitere Erklärung der Art und Weise, wie dieselben geistige Wirkungen hervorbringen können, bleibt dagegen unmöglich, in-

*) Burmeister: „Die Seele und ihr Behälter" in seinen Geologischen Bildern zur Geschichte der Erde; Leipzig 1851. Bd. I. S. 247 ff.

dem man dadurch nur in das Gebiet ungewisser Hypothesen gerathen würde. Mit Recht verwirft daher der Verfasser die Annahme eines imponderablen Nervenfluidums und alles Aehnliche: dieß seyen bloße Worte um einen an sich unbekannten Vorgang zu bezeichnen.

Indem nun hiernach Nervenkraft und geistige Kraft für ihn zur Identität zusammenfallen: so sind die Seelenkräfte nur Aeußerungen des materiellen Substrates, welches wir vorzugsweise im Hirn annehmen müssen; denn Nervenmaterie ist erfahrungsmäßig die Trägerin des Geistes im Organismus (S. 259.). Dieser Annahme entspricht ferner das aus den Beobachtungen der vergleichenden Nervenanatomie gewonnene Resultat, welches aus der Höhe des Nervensystems auf die Höhe der Seelenfunctionen eines Thieres mit Sicherheit schließen läßt. Der Mensch wird daher für eine potenzirte Thierseele erklärt (S. 270.). (Wir selber wollen gegen diesen Ausdruck keinen Widerspruch einlegen, indem dieß wie ein bloßer Wortstreit erscheinen könnte, sofern nur nicht übersehen wird, daß diese „höhere Potenz" sich zugleich zum specifischen Unterschiede erhebt. Dieß ist nicht bloß eine Behauptung des „menschlichen Hochmuthes", wie der Verfasser meint. Wir denken an einem andern Orte zu zeigen, daß wir gegen die Verwandtschaft zwischen Thier und Menschen unsern Sinn nicht verschließen, ja, daß sie für uns eine wesentlichere Bedeutung hat, als man gewöhnlich ihr zuzugestehen geneigt ist; daß aber gerade die tiefere Erforschung dieses Verhältnisses eine, wenn auch nur gradweise Gleichstellung beider um so entschiedener ausschließt.)

Von der Art der Anordnung des Nervensystems hängt nun die Höhe und der Umfang des Seelenlebens ab; darin muß somit auch der Ursprung dessen liegen, was wir am Menschen „Vernunft" nennen. Nun zeigt sich aber kein wesentlicher Theil im Nervensysteme des Menschen, welchen er nicht mit den höherstehenden Thieren gemein hätte. Daher ist die Vernunft nur eine gesteigerte Potenz des Thierinstinctes, oder eine höhere Form desselben (S. 280.). Ist nun ferner die Seele überhaupt

nur als eine Eigenschaft zu betrachten, welche ebenso den Nerven inhärirt, wie das magnetische, elektrische Fluidum an gewissen andern Körpern haftet: so ist wenigstens vom Standpunkte der Naturwissenschaft die individuelle Fortdauer derselben etwas rein Unbegreifliches; ihre Annahme muß dem Dogma, dem Glauben überlassen werden. Ewig, unsterblich ist nur die „Materie", aus deren wechselnder Verbindung auch diese Erscheinung hervorgegangen ist. Ja es wäre überhaupt ein Widerspruch, die Seele, wenn sie als Kraft gedacht wird, zugleich als ein selbstständiges Wesen denken zu wollen; denn als *solche* kann sie nur *Eigenschaft* eines Realen, der Materie seyn. Umgekehrt, sofern sie als ein Reales gedacht werden wollte, könnte sie selbst nur „Körper" seyn; denn was realen Inhalt und reale Form hat, ist allein die Materie. Beide Alternativen führen daher zu demselben Ziele, zur Unvermeidlichkeit materialistischer Consequenzen. „Die Naturwissenschaft wird sich des empirischen Materialismus, als Fundament exacten Wissens, nicht entschlagen können" (S. 286.). (Dennoch) spricht der Verfasser dabei vom Glauben mit Ernst und Ehrerbietung. Er schließt mit Luther's Worten: „Gott helfe mir; ich kann nicht anders.")

Nicht ohne Absicht haben wir diese Darstellung besonders hervorgehoben. Sie drückt die würdige Gesinnung eines ächt wissenschaftlichen Forschers aus, welchem Klarheit und Consequenz über Alles gehen und der sich auch ihren unwillkommenen Resultaten unterwirft, weil sie ihm unvermeidlich scheinen. Wichtiger ist jedoch, daß zugleich nirgends schärfer, als hier, die eigentlichen Motive aufgedeckt sind, welche ihn, wie es scheint, fast wider Willen zu jenen Ansichten hindrängen. Es sind die deutlich von ihm gefühlten Mängel des gewöhnlichen spiritualistischen Dualismus, der Widerspruch, welcher besonders dem Naturforscher auffallen muß: die Seele als ein vom Leibe Verschiedenes, rein Bewußtes denken zu sollen, ohne daß ihm im Geringsten begreiflich würde, wo die *reale Grundlage* dafür herkommen soll. Empfindung, Bewußtseyn, Ich sind *Eigen-*

ſchaften eines ihnen zu Grunde liegenden Realen, Subſtanziellen, nichts für ſich Beſtehendes: als eine leere, in der Luft ſchwebende „Kraft" laſſen ſie ſich nicht denken. Dieß iſt eigentlich die hier verborgen bleibende Grundprämiſſe des Verfaſſers, welcher wir ſelber auf's Vollſtändigſte beitreten. Nur hat dieſelbe an ſich mit dem Materialismus nicht das Mindeſte gemein, indem es eine offene Frage für die weitere Unterſuchung bleiben muß: was als jenes reale Subſtrat der Seele zu denken ſey? Und in dieſem ganz allgemeinen Sinne könnten wir uns ſogar ſeiner Sprachweiſe fügen, wenn er behauptet, daß die Materie ewig, daß die Seele ſelbſt nur Körper ſey. Offenbar nämlich hat er hier in nur uncorrectem Ausdrucke den Begriff des Realen mit dem ganz unbeſtimmten und nebuliſtiſchen der Materie verwechſelt.

Aber auch von Seite eines „eracten Wiſſens", welches ſich hier, wie man ſieht, wider Willen in materialiſtiſche Conſequenzen verfangen hat, kann ſeinem Principe nach nicht der geringſte Einwand gegen die Beweisführung erhoben werden, daß jenes „reale Subſtrat" der Seele, welches den Bewußtſeynserſcheinungen zu Grunde zu legen iſt, völlig anderer Art, ein Weſen sui generis ſeyn müſſe, als die andern Weſen, welche das Phänomen materieller Körper bilden. Ja dieſer Beweis liegt gerade im Geiſt „exacter Naturforſchung", welche auf Nichts entſchiedener dringt, als auf Sonderung des Specifiſchen der Erſcheinungen, ſomit auch auf Unterſcheidung der realen Subſtrate, welche ihnen zu Grunde zu legen ſind. Daß und wie aber dieſer Beweis geführt werden könne, läßt ſich unſchwer aus dem Sinne jener Einwendungen erkennen, welche wir den materialiſtiſchen Hypotheſen entgegenſtellen mußten.

Hieraus ergiebt ſich aber auch andererſeits der Grund, warum wir gleich Anfangs dem Materialismus eine vorübergehende Berechtigung nicht abzuſtreiten vermochten. Er hat, auf ſein Weſen zurückgeführt, einen lediglich kritiſchen Charakter: er bringt auf immerhin rohe, ja ungeſchlachte Weiſe das Unbefriedigende jener ſpiritualiſtiſchen Denkweiſe zur Sprache,

welche die Seele zu einem „an sich raum- und zeitlosen", eigentlich damit unbegreiflichen Wesen verflüchtigt, dessen Selbstständigkeit und eigenthümliche Wirksamkeit dem Leibe gegenüber damit zu einer rein undenkbaren wird. Er zeigt die Nothwendigkeit, zu einem irgendwie näher motivirten Realismus sich zu erheben. Er selber jedoch wird seine unzureichenden, ja ganz mißglückten Erklärungsversuche entschieden preisgeben müssen, wenn das dunkel gefühlte Bedürfniß, welches ihn über den Spiritualismus hinaustrieb, ohne ihn dennoch das Rechte erreichen zu lassen, einst seine volle Befriedigung findet. Dieß führt uns auf die tiefere Frage zurück: welches das metaphysische Princip desselben sey und warum der von ihm behauptete materialistische Realismus auch aus metaphysischen Gründen für unhaltbar erklärt werden müsse? Diese Untersuchung wollen wir einem zweiten Artikel vorbehalten.

Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme.

Mit Rücksicht auf Adolf Trendelenburg's Schrift: Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg. Berlin 1850. bei Bethge.

Von Dr. J. Frauenstädt.

Den Gegensatz der wirkenden und der Zweckursache identificirt Adolf Trendelenburg mit den Gegensatz „der blinden Kräfte und des bewußten Gedankens", und führt alsdann auf letzteren als auf den Grundgegensatz alle philosophischen Systeme zurück. Denn er sagt gleich im Eingange der genannten, in der Königl. Akademie der Wissenschaften vorgetragenen Abhandlung über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg wörtlich Folgendes:

„Spinoza hat seiner Lehre, wenn man den Grundgedanken betrachtet, unter den Systemen eine ursprüngliche und eigenthümliche Stellung gegeben, eine Stellung, die noch nicht da gewesen war. Sie wurde bereits in einer früheren Abhandlung

„über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme" bezeichnet (Denkschriften der K. Akademie d. Wissensch. Philolog. und histor. Abhandlungen 1847. S. 249.), aber einer nähern Untersuchung vorbehalten. Indem dort dargethan wurde, daß sich der Grundunterschied der philosophischen Systeme um das Verhältniß des letzten und größten Gegensatzes drehe und drehen müsse, um den Gegensatz der blinden Kräfte und des bewußten Gedankens: ergab sich ein dreifacher Entwurf einer Weltansicht, welche auch in der That die Geschichte der Philosophie in ihrem Ablauf verwirklicht und ausgebildet hat. Wenn wir nämlich nackte Kraft und bewußten Gedanken als die beiden Endpunkte eines großen Gegensatzes einander gegenüberstellen und die Richtung auf die Einheit voraussetzen: so können sie sich in der Einigung auf dreifache Weise zu einander verhalten. Entweder steht die Kraft der wirkenden Ursache vor und über dem Gedanken, so daß der Gedanke nicht das Ursprüngliche ist, sondern Ergebniß, Produkt und Accidenz der blinden Kräfte; — oder der Gedanke steht vor und über der Kraft, so daß die blinde Kraft für sich nicht das Ursprüngliche ist, sondern der Ausfluß und die Wirkung des Gedankens; — oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben und unterscheiden sich nur in dem auffassenden Verstande."

Nach diesem allgemeinen Entwurf des letzten Unterschiedes der philosophischen Systeme behauptet alsdann Trendelenburg: es könne nur diese drei Stellungen von Gedanken und Kraft geben; und da nur eine der drei möglichen die wirkliche und wahre seyn könne, so seyen die Systeme, je nachdem sie eine der drei sich einander ausschließenden Stellungen durchführen und zum letzten Stützpunkt ihrer Bewegungen machen, in einem durchgehenden Streit begriffen. Bis Spinoza habe es sich um die beiden ersten Auffassungen gehandelt. In den materialistischen Systemen habe sich die erste Möglichkeit erfüllt, in welcher die Kraft der wirkenden Ursache als das Ursprüngliche vor und über den Gedanken gestellt wird; in den idealen Systemen, im Platonismus, zu welchem der Aristotelismus, die Stoa und die

Philosophie der christlichen Kirche wie Verwandlungen einer Grundgestalt gehören, habe sich die andere Möglichkeit erfüllt, in welcher der Gedanke als das Ursprüngliche vor und über die Kraft gestellt wird, sie richtend und regierend. Endlich bei Spinoza erscheine die dritte Möglichkeit mit der vollen Wucht ihrer Eigenthümlichkeit. „Wenn bis dahin in den Systemen Gedanke und blindwirkende Kraft dergestalt mit einander gestritten hatten, daß entweder, wie in den teleologischen seit Plato, der Gedanke über die Kräfte, oder, wie in den mechanischen seit Demokrit, die Kräfte über den Gedanken siegen wollten: so faßte Spinoza ohne solche Ueberordnung und Unterordnung beide in eins. Es wirkt weder das Denken auf die Ausdehnung, noch die Ausdehnung auf das Denken; es tritt weder der Gedanke vor die Kraft, noch die blinde Kraft vor den Gedanken. Sie sind in ihrem Grunde nicht verschieden; denn sie drücken Eine Sache nur auf verschiedene Weise aus."

Jedoch, wie Trendelenburg durch die ganze Abhandlung hindurch mit zahlreichen Belegstellen aus Spinoza beweist, Spinoza konnte diesen seinen eigenthümlichen Grundgedanken, diese dritte der drei bezeichneten Möglichkeiten, nicht consequent festhalten und durchführen. Der Grundgedanke fiel bei ihm in den wichtigsten Punkten, in denen er sich bewähren sollte, von sich ab und ging in die beiden andern Betrachtungsweisen, bald in die teleologische, bald in die materialistische über. „Zwischen diesen beiden, schließt daher Trendelenburg, geht nun der Kampf der Principien fort, wenn nach dem großen, aber vergeblichen Versuch die Grundansicht Spinoza's, jene dritte Möglichkeit, um die Einigung von Gedanken und Kraft zu begreifen, aus der Reihe der Streitenden ausscheidet."

Nach dieser Trendelenburg'schen Darstellung beruht also der letzte Unterschied der philosophischen Systeme auf dem Gegensatz des Materialismus und der Teleologie (Ableitung der Welt aus wirkenden oder aus Zweckursachen), und dieser Gegensatz wiederum ist identisch mit dem Gegensatze zwischen Materialismus und Spiritualismus (Ableitung

der Welt aus blinden Kräften oder aus dem bewußten Gedanken). So sehr ich auch Trendelenburg's Unternehmen, den letzten oder Grundunterschied der philosophischen Systeme aufzusuchen und festzustellen, als ein verdienstliches, weil einem dringenden Bedürfniß unserer Zeit entsprechendes, anerkennen muß; so wenig kann ich doch andererseits umhin, die Art und Weise, wie er dieses löbliche Unternehmen ausgeführt hat, als eine durchaus verfehlte zu bezeichnen. Denn erstens, wie ich beweisen werde, bildet nicht der Gegensatz zwischen Materialismus und Teleologie, sondern der Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus (im Kantischen Sinne) den Grundgegensatz aller Philosophie, folglich muß dieser der letzten Unterscheidung aller philosophischen Systeme zu Grunde gelegt werden. Und zweitens ist der Gegensatz zwischen Materialismus und Teleologie keineswegs, wie Trendelenburg ihn darstellt, identisch mit dem Gegensatze zwischen Materialismus und Spiritualismus, als ob die Teleologie nur bestehen könnte bei der Annahme eines nach Zwecken wirkenden Geistes oder „bewußten Gedankens"; denn, wie ich zeigen werde, verträgt sich die Teleologie ganz gut mit der Ableitung der Welt aus blind, d. h. bewußtlos wirkenden Kräften.

I. Nicht der Trendelenburg'sche Gegensatz zwischen Materialismus und Teleologie, sondern der Kantische zwischen Realismus und Idealismus bildet den letzten oder Grundunterschied der philosophischen Systeme.

Dieses zu beweisen ist nicht schwer. Denn der Grundunterschied muß alle andern Unterschiede in sich befassen, darf nicht selbst wieder nur eine Unterart unter einem noch höhern Unterschiede bilden. Der Trendelenburg'sche Gegensatz fällt aber unter die eine Seite des von Kant aufgestellten Gegensatzes, nämlich unter die des Realismus, der keinen Unterschied macht zwischen Ding an sich und Erscheinung oder zwischen der Welt, wie sie unabhängig vom menschlichen Erkennen ist, und wie sie in diesem sich spiegelt, sondern beide identificirt.

Den Gegensatz zwischen wirkender und Zweckursache faßt Trendelenburg ohne Weiteres als einen realen auf, während es doch nur ein Gegensatz im unterscheidenden Intellect des Menschen, also ein idealer Gegensatz (im Kantischen Sinne) ist. „Es ist doch, sagt Kant unwiderleglich, etwas ganz Anderes, ob ich sage: die Erzeugung gewisser Dinge der Natur, oder auch der gesammten Natur, ist nur durch eine Ursache, die sich nach Absichten zum Handeln bestimmt, möglich, oder: ich kann nach der eigenthümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnißvermögen über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urtheilen, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Causalität eines Verstandes productiv ist. Im erstern Falle will ich etwas über das Object ausmachen, und bin verbunden, die objective Realität eines angenommenen Begriffs darzuthun; im zweiten bestimmt die Vernunft nur den Gebrauch meiner Erkenntnißvermögen, angemessen ihrer Eigenthümlichkeit und den wesentlichen Bedingungen ihres Umfangs sowohl, als ihrer Schranken. Also ist das erste Princip ein objectiver Grundsatz für die bestimmende, das zweite ein subjectiver Grundsatz blos für die reflectirende Urtheilskraft, mithin eine Maxime derselben, die ihr die Vernunft auferlegt." (Kritik der teleologischen Urtheilskraft §. 74. nach d. Ausg. v. Rosenkranz.)

Hätte Trendelenburg diese Kantische unumstößliche Lehre beherzigt, derzufolge nur die reflectirende Urtheilskraft es ist, welche die Welt aus Zweckursachen erklärt, so hätte er den dem Materialismus und der Teleologie zu Grunde liegenden Gegensatz zwischen der causa efficiens und der causa finalis nicht ohne Weiteres als einen realen genommen und nach ihm die philosophischen Systeme eingetheilt, sondern hätte erkannt, daß dieser Gegensatz nur ein idealer, d. h. subjectiver, ist und daß folglich diejenigen Systeme, welche ihn ohne Weiteres für einen realen nehmen und darüber streiten, ob blos wirkende oder Zweckursachen die Welt hervorgebracht, auf die eine Seite

des Grundgegensatzes aller Philosophie fallen, nämlich auf die Seite des kritiklosen Realismus, der die Unterscheidungen, die der Mensch nach den Kategorien seines Kopfes macht, für Unterschiede des Wesens an sich der Dinge nimmt.

So sehr sich auch die materialistischen und teleologischen Systeme einander entgegengesetzt sind, da jene die Welt aus blos mechanisch wirkenden, diese hingegen aus Zweckursachen ableiten, so kommen doch beide Arten von Systemen darin überein, daß sie ihre Welterklärung für die der realen Weltentstehung entsprechende halten; folglich stehen beide als Realismus dem Idealismus gegenüber, der es für vermessen erklärt, Unterschiede, die der menschliche Intellect seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nach zu machen sich genöthigt sieht, ohne Weiteres für objective, im Wesen an sich der Dinge begründete Unterschiede zu nehmen.

Der Realismus freilich vermag den Gegensatz der mechanisch-materialistischen und der teleologischen Weltauffassung nicht zu vereinigen. Denn, weil der Realismus den im Erkennen sich ausschließenden Gegensatz zwischen der mechanisch wirkenden und der Zweckursache für einen realen nimmt, so urtheilt er ohne Weiteres: die Welt ist entweder aus blos wirkenden oder aus Zweckursachen entstanden. Anders hingegen der kritische Idealismus. Dieser sieht ein, daß, was im Erkennen sich ausschließt, darum noch nicht an sich unvereinbar ist. In dem §. 77. der Kritik der teleologischen Urtheilskraft „von der Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur" sagt Kant: „An einem und eben demselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Principien, als Grundsätze der Erklärung (Deduction) eines von dem andern, verknüpfen, d. i. als dogmatische und constitutive Principien der Natureinsicht für die bestimmende Urtheilskraft, vereinigen. Wenn ich z. B. von einer Made annehme, sie sey als Produkt des bloßen Mechanismus der Materie anzusehen, so kann ich nun nicht von eben derselben Materie, als einer Causalität nach Zwecken zu handeln, eben

dasselbe Produkt ableiten. Umgekehrt, wenn ich dasselbe Produkt als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechanische Erzeugungsart desselben rechnen und solche als constitutives Princip zur Beurtheilung desselben seiner Möglichkeit nach annehmen und so beide Principien vereinigen." Aber, obgleich solcherweise Kant zugesteht, daß die eine Erklärungsart die andere ausschließt, so folgert er doch daraus nicht, wie die Realisten, daß die Welt an sich entweder aus blos mechanisch wirkenden oder aus Zweckursachen hervorgegangen sey, sondern nimmt ein Princip an, welches sowohl der mechanischen als der teleologischen Ableitung gemeinschaftlich zu Grunde liegt, und nennt dieses das Uebersinnliche, welches wir zwar der Natur als Phänomen unterlegen müßten, wovon wir uns jedoch als einem transscendenten Princip nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen könnten. „Das Princip, welches die Vereinbarkeit beider (der materialistisch-mechanischen und der teleologischen Erklärungsart) in Beurtheilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muß in dem, was außerhalb beider (mithin auch außer der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von diesen aber doch den Grund enthält, d. i. im Uebersinnlichen gesetzt und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden. Da wir nun von diesem nichts als den unbestimmten Begriff eines Grundes haben können, der die Beurtheilung der Natur nach empirischen Gesetzen möglich macht, übrigens aber ihn durch kein Prädicat näher bestimmen können, so folgt, daß die Vereinigung beider Principien nicht auf einem Grunde der Erklärung (Explication) der Möglichkeit eines Produkts nach gegebenen Gesetzen für die bestimmende, sondern nur auf einem Grunde der Erörterung (Exposition) derselben für die reflectirende Urtheilskraft beruhen könne."

So lange Trendelenburg diese Kantische Lehre, deren klarer Sinn es ist, daß der Gegensatz der mechanischen und teleologischen Erklärungsweise nur subjectiv für uns, nicht objectiv für die Möglichkeit der Dinge selbst Gültigkeit hat, — so lange er, sage ich, diese Lehre nicht gründlich wider-

legt, so lange bleibt seine Behauptung, daß der letzte Unterschied der philosophischen Systeme darauf beruhe, ob sie die Welt mechanisch-materialistisch oder teleologisch erklären, unwahr. Denn diese zwiefache Erklärungsweise ist von Kant mit großer Besinnung als eine ideale, d. h. nur subjectiv, für die reflectirende Urtheilskraft, gültige bezeichnet worden, und seit Kant beruht daher der letzte Unterschied der philosophischen Systeme darauf, ob sie zum Realismus oder Idealismus sich bekennen und welche Stellung sie überhaupt dem Realen zum Idealen geben. Ja, nicht erst seit Kant, sondern schon seit Cartesius dreht sich der Unterschied der philosophischen Systeme um diese Frage. „Cartesius", so fängt Arthur Schopenhauer seine meisterhafte Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen an (Parerga und Paralipomena I. 3 ff.) „Cartesius gilt deshalb mit Recht für den Vater der neuern Philosophie, weil er zuerst sich das Problem zum Bewußtseyn gebracht hat, um welches seitdem alles Philosophiren sich hauptsächlich dreht: das Problem vom Idealen und Realen, d. h. die Frage, was in unserer Erkenntniß objectiv und was darin subjectiv sey, also was darin etwanigen, von uns verschiedenen Dingen, und was uns selber zuzuschreiben sey."

Trendelenburg setzt ohne Weiteres voraus, was er erst hätte beweisen müssen, daß die Unterschiede, die das Erkennen macht, folglich auch der Gegensatz der wirkenden und Zweckursache, im Wesen an sich der Dinge begründet seyen. Er ist daher completer Realist. Er ist nicht blos, wie ihn Fortlage in seiner genetischen Geschichte der Philosophie seit Kant (S. 449.) titulirt „Halbkantianer", sondern geradezu Antikantianer. Die Fortlage'sche Kategorie der Halbkantianer, unter welche er mit größtem Unrecht Arthur Schopenhauer zählt, der der gründlichste Kantianer ist, den es je gegeben hat, — ist eine durchaus verfehlte. Denn, was den Kantischen Grundgedanken, die Unterscheidung des Dinges an sich von der Erscheinung, betrifft, so kann man nur entweder ganz oder gar nicht Kantianer seyn. Die Realisten, zu denen Trendelenburg

gehört, welche die Welt, wie sie sich in unserm Gehirn abspiegelt, also die Welt als Erscheinung, oder wie sie Schopenhauer nennt, die Welt als Vorstellung, für die reale, an sich bestehende Welt nehmen, sind gar nicht Kantianer oder vielmehr Antikantianer. Diejenigen Idealisten hingegen, welche, wie Johann Gottlieb Fichte — das Orakel Fortlage's — das Reale aus dem Idealen, das Nicht-Ich aus dem Ich, deduciren, sind Hyperkantianer. Erst nach Absonderung der complet realistischen Antikantianer, so wie der complet idealistischen Hyperkantianer, bleiben die ächten Kantianer übrig, zu welchen Alle gehören, die den Kantischen Grundgedanken der Unterscheidung zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich aufrecht erhalten, wenngleich sie auch in der Ausführung dieses Grundgedankens von Kant abweichen.

Wäre das, was Trendelenburg für den letzten Unterschied der philosophischen Systeme erklärt, wirklich der letzte oder Grundunterschied, so würden Kant und alle ächten Kantianer gar nicht unterzubringen seyn, denn sie erklären die Welt weder mechanisch-materialistisch, noch teleologisch, noch spinozistisch, nach den Trendelenburg'schen drei Möglichkeiten, sondern verhalten sich zu allen möglichen Erklärungsweisen der Welt kritisch, indem sie die Aussagen des menschlichen Erkennens wohl unterscheiden von dem, was an sich, d. h. unabhängig vom Erkennen, den Dingen zukommt.

II. Gesetzt aber auch, der Gegensatz zwischen wirkender und Zweckursache wäre kein blos idealer, subjectiver, für die reflectirende Urtheilskraft gültiger, sondern ein realer, objectiver, im Wesen an sich der Dinge begründeter; so folgt doch daraus nicht, was Trendelenburg daraus folgert, daß, wenn man die Welt teleologisch, also aus Zweckursachen erklärt, man genöthigt sey, sie spiritualistisch, aus einem Geiste oder „bewußten Gedanken" abzuleiten. Der Cartesianische Gegensatz zwischen Geist und Materie, Denken und Ausdehnung, den Spinoza in die Eine absolute Substanz aufgelöst hat, fällt überhaupt nicht zusammen mit dem Gegensatz der wirkenden und der

Zweckursache. Trendelenburg hat wiederum nur die Identität von Zweckursachen und geistigen oder bewußt denkenden Ursachen *vorausgesetzt*, aber keineswegs *bewiesen*. Die Natur weist in den Instincten und Kunsttrieben der Thiere, so wie in den dunklen vegetativen Prozessen der organischen Körper höchst zweckmäßige Wirkungen auf, die doch keineswegs aus einem seines Zweckes sich *bewußten Geiste* oder Gedanken hervorgegangen sind. Die Verdauung, die Blutbereitung, die Heilprozesse im Schlaf gehen alle höchst zweckmäßig vor sich, ohne daß wir im Mindesten ein Bewußtseyn davon haben. Ja sogar das künstlerische Genie producirt nach einem Zwecke ohne sich desselben klar bewußt zu seyn. In der Inspiration sprechen und handeln wir zweckmäßig, ohne vorherige Kenntniß oder Ueberlegung des Zweckes, und wundern uns nachher selbst über unsere eigenen treffenden Worte und Thaten. Sollte nun nicht auch die Welt im Großen und Ganzen, so zweckmäßig sie auch eingerichtet ist, aus einem solchen dunkeln, blinden, seines Zweckes sich nicht bewußten und doch das Rechte treffenden Triebe oder Drange hervorgegangen seyn können? Was *innerhalb* der Welt, im Einzelnen, geschieht, das Hinarbeiten auf einen Zweck ohne *Bewußtseyn* desselben, sollte dies nicht auch bei der Entstehung und Bildung der Welt überhaupt möglich seyn? —

Prüfen wir uns recht, so müssen wir eingestehen, daß es uns weit schwerer wird, die Welt aus einem bewußten, nach vorher klar erkannten Zwecken thätigen Geiste abzuleiten, als aus einem blind und doch zweckmäßig wirkenden Triebe. Die Werke des Instincts sind unendlich vollkommener, als die aus geistiger, bewußter Reflexion hervorgegangenen. Alle Ueberlegung nach Zwecken macht schwankend und unsicher, und wenn es uns schon schwer wird, eine Beethoven'sche Symphonie aus klaren, vorher deutlich erkannten Zwecken abzuleiten, so wird es uns noch unendlich schwerer, die Harmonie der Sphären aus einem *bewußten* Plane, in welchem die Mittel zu den Zwecken genau abgewogen und berechnet waren, zu erklären. Was hätte der Weltgeist nicht Alles zu bedenken und zu überlegen gehabt,

wenn er aus Ueberlegung gehandelt hätte! Nein, die Welt, so zweckmäßig und harmonisch sie auch ist, kann dennoch sehr wohl als das unüberlegte Product eines unüberlegt wirkenden Principes gedacht werden.

Der physikotheologische Beweis, der von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt auf einen intelligenten, geistigen, nach weisen Plänen und Zwecken schaffenden Welturheber schließt, macht einen Schluß, von dem erst nachzuweisen wäre, ob und inwieweit er ein berechtigter ist. Daraus nämlich, daß unserer reflectirenden Urtheilskraft bei Betrachtung der Welt deutlich zu erkennende Zwecke entgegentreten, schließt er, daß auch an sich die Welt aus deutlich erkannten Zwecken hervorgegangen sey. Treffend sagt Schopenhauer in dem höchst beachtungswerthen Capitel „zur Teleologie", im II. Bd. der „Welt als Wille und Vorstellung" (S. 329.): „Die staunende Bewunderung, welche uns bei der Betrachtung der unendlichen Zweckmäßigkeit in dem Bau der organischen Wesen zu ergreifen pflegt, beruht im Grunde auf der zwar natürlichen, aber dennoch falschen Voraussetzung, daß jene Uebereinstimmung der Theile zu einander, zum Ganzen des Organismus und zu seinen Zwecken in der Außenwelt, wie wir dieselbe mittelst der Erkenntniß, also auf dem Wege der Vorstellung, auffassen und beurtheilen, auch auf demselben Wege hineingekommen sey; daß also, wie sie für den Intellekt existirt, sie auch durch den Intellekt zu Stande gekommen wäre. Wir freilich können etwas Regelmäßiges und Gesetzmäßiges, dergleichen z. B. jeder Krystall ist, nur zu Stande bringen unter Leitung des Gesetzes und der Regel, und ebenso etwas Zweckmäßiges nur unter Leitung des Zweckbegriffs: aber keineswegs sind wir berechtigt, diese unsere Beschränkung auf die Natur zu übertragen, als welche selbst ein Prius alles Intellekts ist und deren Wirken von dem unsrigen sich der ganzen Art nach unterscheidet."

In der That beruht die ganze Physikotheologie nur auf dieser unberechtigten Uebertragung der bewußten menschlichen Zweckthätigkeit auf das weltbildende Princip. Weil unsere

zweckmäßigen Werke nach „bewußten Gedanken“ zu Stande kommen, schließt sie ohne Weiteres, daß auch die Zweckmäßigkeit der Welt auf eben diese Weise zu Stande gekommen sey. Von einer besondern Art zweckmäßiger Wirksamkeit auf unserm Planeten, innerhalb des Kreises der menschlichen, willkürlichen Thätigkeit, schließt sie auf das ganze große Gebiet des Zweckmäßigen überhaupt, nicht bedenkend, daß was von einer besondern species gilt, darum noch nicht von dem ganzen genus auszusagen ist. Uebrigens hat schon Kant treffend bemerkt, daß der physikotheologische Beweis „höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltschöpfer“ darthun könnte. (Krit. der reinen V. Ausg. von Rosenkr. S. 488. 1ste Aufl. S. 626 f.) Ferner hat er gezeigt, wie nur die Voraussetzung, daß die Einheit und Ordnung der Natur der Dinge fremd und zufällig sey, auf den Gedanken führe, daß sie von Außen, durch einen ordnenden Verstand, hineingelegt worden. „Lege ich aber, sagt er, zuvor ein höchstes ordnendes Wesen zum Grunde, so wird die Natureinheit in der That aufgehoben. Denn sie ist der Natur der Dinge ganz fremd und zufällig, und kann auch nicht aus allgemeinen Gesetzen derselben erklärt werden. Daher entspringt ein fehlerhafter Zirkel im Beweisen, da man das voraussetzt, was eigentlich hat bewiesen werden sollen“, nämlich daß die Zweckmäßigkeit nur aus einem nach bewußten Gedanken ordnenden Geiste in die Natur hineingelegt worden. (Krit. d. reinen V. R. 536. 1ste Aufl. 692 f.)

Daß Zweckmäßigkeit keineswegs, behufs ihrer Erklärung, wie Trendelenburg meint, zu der Annahme „bewußter Gedanken“ nöthige, lehren schon die Worte des Aristoteles: *ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἴεσθαι ἕνεκά του γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινοῦν βουλευσάμενον. καί τοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται.* (Phys. II. 8.) Von einem Aristoteliker, wie Trendelenburg, hätte man wohl eine Berücksichtigung dieser Worte erwarten sollen.

Das Dilemma: Alles ist entweder Werk des blinden Zufalls, oder einer nach „bewußten Gedanken" ordnenden Intelligenz, — hat nicht erst seit Kant, sondern schon seit Aristoteles, der die Zweckthätigkeit als eine der Natur immanente erkannte, keine Gültigkeit mehr. Am klarsten und entschiedensten aber geht das Unbegründete jenes Dilemma's aus der die Kantische Philosophie, die ein blos negatives Resultat hatte, positiv abschließenden Schopenhauer'schen Philosophie hervor. Man lese bei Schopenhauer, außer dem schon erwähnten Capitel „zur Teleologie", noch das zwar dem Umfang nach kleine, aber dem Inhalt nach gewichtige Werk „über den Willen in der Natur" (Frankfurt 1836.) und darin besonders das hierher gehörige Capitel: „Vergleichende Anatomie"; so wird man die innige Ueberzeugung gewinnen, daß sehr wohl die Zweckmäßigkeit der Natur sich anerkennen läßt, ohne daß man nöthig hat, zu „bewußten Gedanken", zu einem Geist, einem νοῦς als Weltprincip seine Zuflucht zu nehmen. Andere, als wissenschaftliche Gründe dürfen aber die Philosophie zu ihren Annahmen nicht bestimmen. Mag daher immerhin der große Haufe der Menschen sich die Zweckmäßigkeit der Welt nicht anders erklären können, als anthropomorphisch, durch Ableitung derselben aus einem bewußten, verständigen Geiste, — in der Philosophie gilt nicht die öffentliche Meinung, wie in der Politik, sondern lediglich die Wahrheit, sollte diese auch der ganzen Welt Trotz bieten.

Nach dieser zwiefachen Auseinandersetzung, worin ich bewiesen habe, daß 1) der letzte Unterschied der philosophischen Systeme nicht auf dem Gegensatz des Materialismus und der Teleologie, sondern auf dem Gegensatz des Realismus und Idealismus beruhe, und daß 2) die Teleologie keineswegs identisch sey mit dem Spiritualismus, der die Welt aus einem bewußten Geiste, einer denkenden Intelligenz ableitet, — leuchtet ein, daß die Trendelenburg'schen drei Möglichkeiten 1) der Ableitung des Geistes aus der Materie, 2) der Ableitung der Materie aus dem Geiste, 3) der spinozistischen Ineinsfassung der Materie und des

Geistes als realer Attribute der unendlichen Substanz, keineswegs alle mögliche Philosophie erschöpfen, sondern als sämmtlich unter die Kategorie des Realismus fallend, im Gegensatze stehen zum Idealismus, der Materie und Geist, Denken und Ausdehnung nicht für Dinge an sich, sondern für entgegengesetzte Vorstellungsweisen eines und desselben Dinges erklärt.

Vor Kant freilich war der Grundgegensatz aller Philosophie der Dualismus zwischen Geist und Materie, Denken und Ausdehnung, und alle Systeme drehten sich um die Frage nach dem Verhältniß dieser beiden. Seit Kant hingegen ist es anders geworden; denn nun ist erkannt, daß die Ausdehnung keineswegs der Gegensatz der Vorstellung ist, sondern ganz innerhalb dieser liegt. „Als ausgedehnt stellen wir die Dinge vor, und sofern sie ausgedehnt sind, sind sie unsere Vorstellungen: ob aber, unabhängig von unserm Vorstellen, irgend etwas ausgedehnt, ja überhaupt irgend etwas vorhanden sey, ist die Frage und das ursprüngliche Problem.“ (S. Schopenhauer in der schon erwähnten Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen, Parerga und Paralipomena I. 10.)

Weder Cartesius, noch Spinoza hat, wie Schopenhauer gezeigt, das Problem von dem Verhältniß des Idealen zum Realen richtig gelöst. Denn, anstatt das Ideale, d. h. Das, was unserer Erkenntniß allein und als solcher angehört, von dem Realen, d. h. dem unabhängig von ihr Vorhandenen, rein zu sondern, durch einen in der ersten Linie wohlgeführten Schnitt, und so das Verhältniß beider zu einander festzustellen: zogen sie vielmehr die Durchschnittslinie innerhalb des Idealen, zwischen den beiden entgegengesetzten Vorstellungen des Ausgedehnten, Materiellen und des Unausgedehnten, Immateriellen, und suchten das Verhältniß dieser beiden zueinander festzustellen, als ob es zwei reelle, vom Erkennen unabhängige Dinge wären. Anstatt sich zu fragen: in welchem Verhältniß stehen die beiden entgegengesetzten Vorstellungen der Materie und des Geistes, des Leibes und der Seele, zum Wesen an sich

der Dinge, — forschten sie vielmehr: in welchem Verhältniß stehen Materie und Geist, Leib und Seele zu einander? Carteſius und Malebranche ließen die Einigung beider durch die Vermittelung Gottes zu Stande kommen, Spinoza erklärte beide für Attribute der unendlichen Substanz, die er ebenfalls Gott titulirte. Aber die wahre und eigentliche Substanz, in der die cogitatio und extensio ihren Bestand haben, ist das vorstellende, beide unterscheidende Subject. Dieses ist es, welches die Dinge, insofern es sie räumlich, oder wie Kant sagt, mit dem äußern Sinne anschaut, als ausgedehnt; insofern es sie mit dem innern Sinn erfaßt, als immateriell betrachtet. Der Unterschied zwischen Geist und Materie läßt sich daher nicht blos am Menschen machen, sondern überhaupt an jedem Dinge. Aeußerlich angesehen ist jedes Ding materiell, ausgedehnt (das Gehirn ist die materiell ausgedehnte Seele); innerlich hingegen, nach der zu Grunde liegenden Kraft angesehen, ist jedes Ding immateriell, unausgedehnt. (Man vergleiche hierzu Schopenhauer's Parerga und Paralipomena II. §. 74.) Es ist also falsch, wenn man einen Gegensatz macht zwischen materiellen und immateriellen Dingen und z. B. den Stein ganz und gar nur unter jene, die Seele des Menschen ganz und gar nur unter diese rechnet. Der Stein hat auch eine immaterielle Seele, nämlich die ihm inwohnende Schwerkraft, und die Seele des Menschen hat auch eine materielle Ausdehnung, nämlich am Gehirn.

Denken und Ausdehnung, Materie und Geist sind, wie schon Spinoza, aber ohne die richtigen Consequenzen daraus zu ziehen, gelehrt, nur zwei verschiedene Vorstellungsweisen eines und desselben Dinges.

Dieses wohl erwogen, so wird man finden, daß Trendelenburg's Behauptung (am Schlusse seiner Abhandlung), daß nach Ausscheidung des mißglückten Spinozistischen Versuches, Materie und Geist zu einigen, der Kampf der Principien nun zwischen dem mechanischen Materialismus und dem teleologischen Spiritualismus fortgehe, eine unwahre, weil die Kantische

Kritik ignorirende, ist. Der Kampf der Principien, der vor Kant sich um den Gegensatz zwischen Materialismus und Spiritualismus drehte, geht nach Kant, d. h. nachdem Materialismus, Spiritualismus und die von Spinoza versuchte Einigung beider als unter die Kategorie des kritiklosen Realismus gehörend erkannt worden —, zwischen dem Realismus und Idealismus fort. Um das Verhältniß dieser beiden, nicht aber um das Verhältniß zwischen Materie und Geist, dreht sich fortan die philosophische Grundfrage. Eine Lösung dieses Grundproblems ist aber bereits in dem Schopenhauer'schen Systeme gegeben. Auf dieses werden also Alle, denen es wahrhaft und ernstlich um Philosophie zu thun ist, in Zukunft Rücksicht zu nehmen haben.

Kein Object ohne Subject, — dies ist der erste und unabweisbarste Grundsatz jeder besonnen zu Werke gehenden Philosophie. Der kritiklose Realismus nimmt die Objecte ohne Weiteres für Dinge an sich, während sie doch in Wahrheit zunächst nur Vorstellungen, d. h. Objecte für's Subject sind. Und so, wie im Allgemeinen die Objecte nur Vorstellungen des Subjects sind, so ist auch jede besondere Klasse von Objecten nur eine besondere Klasse von Vorstellungen. Jede besondere Art von Objecten giebt Anweisung auf eine besondere Function des erkennenden oder vorstellenden Subjects. Sinnliche Objecte sind nur für das sinnliche Erkenntnißvermögen da und specificiren sich nach der Anzahl und Verschiedenheit der Sinne, mittelst deren wir überhaupt Objecte aufzufassen im Stande sind. Unsinnliche Objecte sind eben so nur für das unsinnliche Erkenntnißvermögen da. So wie die ganze Körperwelt für uns wegfallen würde, wenn wir nicht das Vermögen der räumlichen Anschauung hätten, so würde auch die ganze Gedankenwelt für uns wegfallen, wenn wir nicht das Vermögen zu denken besäßen.

Hätte man dieses wohl erwogen und beherzigt, so hätte man nicht einen Gegensatz zwischen Geist und Materie oder Ausgedehntem und Unausgedehntem in dem Sinne aufgestellt, als

ob dies zwei entgegengesetzte Dinge an sich oder Substanzen wären, und hätte sich demgemäß auch erspart, über den Zusammenhang und gegenseitigen Einfluß beider auf einander sich die Köpfe zu zerbrechen. Der Gegensatz zwischen Leib und Seele hätte eine ganz andere Bedeutung gewonnen und demzufolge wäre die ganze Anthropologie und Psychologie eine andere geworden, als sie es vom Standpunkte des Cartesianischen Dualismus werden konnte.

Daß ein Gegensatz stattfinde zwischen den Vorstellungen des Ausgedehnten, Theilbaren, Zusammengesetzten einerseits und des Unausgedehnten, Untheilbaren, Einfachen andererseits, — dies kann und wird Niemand leugnen. Aber von da bis zu der Behauptung, daß die Dinge an sich, d. h. unabhängig vom Vorstellen, in materielle und immaterielle, in Körper und Geister oder in Leiber und Seelen zerfallen, ist noch eine weite Kluft, ein breiter, garstiger, unüberspringbarer Graben.

Weil man dies nicht bedachte, sondern ohne Weiteres den vorgestellten Gegensatz für einen realen, an sich bestehenden nahm, so forschte man sogleich drauf los, wie Geist und Materie, Leib und Seele, die man doch unabhängig von einander vorstellen könne, da der Begriff des einen den des andern völlig ausschließt, dennoch dazu kämen, in Zusammenhang mit einander zu stehen und wechselseitigen Einfluß auf einander zu üben; während, wenn man mit Kritik und Besinnung zu Werke gegangen wäre, man vor allen Dingen hätte fragen müssen: Wie kommen wir zu diesem Dualismus? Welches ist der Erkenntnißgrund desselben? Was liegt demselben Reales und Wahres zum Grunde?*)

*) Carteſius folgert: Possum negare ullum esse corpus, ullam rem extensam, et tamen certum mihi est me esse, quamdiu hoc nego seu cogito: sum ergo res cogitans, non corpus, et ad mei notitiam non pertinet corpus. Das Unbesonnene dieser Folgerung wurde ihm aber schon in den objectiones quartae de natura mentis humanae, mit den Worten bemerklich gemacht: At ex eo tantum vides aliquam mei notitiam parari posse absque notitia corporis, sed notitiam illam esse completam et adaequatam, ita ut certus

Die Materialisten, die den Geist aus der Materie, das Denken aus der Ausdehnung; die Spiritualisten, die umgekehrt die Materie aus dem Geiste; die Theisten, die Beides aus Gott, und endlich die Pantheisten, die Beides aus einer gemeinschaftlich zu Grunde liegenden Substanz ableiten, — alle Diese sind in dem gemeinschaftlichen Grundirrthum befangen, den Gegensatz der Materie nnd des Geistes realistisch für einen an sich bestehenden zu nehmen, während er doch in Wahrheit nur die entgegengesetzte Art ausdrückt, wie das erkennende Subject ein und dasselbe Ding sich vorstellt. — Der wahre und letzte Unterschied der philosophischen Systeme ist und bleibt also der Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus.

Einige Bemerkungen über den Gegensatz von Idealismus und Realismus und Schopenhauer's Auffassung desselben.

Zur Entgegnung auf die vorstehende Abhandlung

von **H. Ulrici.**

Mit Recht hat man in neuerer Zeit den philosophischen Schriften A. Schopenhauer's größere Aufmerksamkeit zugewendet: die Art, wie sie früher, im Allgemeinen wenigstens, fast geflissentlich ignorirt wurden, war eine augenfällige Ungerechtigkeit. Allein so willig wir den Scharfsinn, die Gründlichkeit und Gelehrsamkeit, die Präcision der Darstellung und insbesondre die Energie des Geistes und Charakters ihres Verfassers anerkennen, so gern wir von den Schroffheiten und Uebertreibungen, von den Klagen und Anklagen, den Beleidigungen, Schimpfreden, Bannflüchen, die Schopenhauer fast gegen jeden neueren Philosophen wie gegen die ganze Zunft der Philosophie-Professoren schleudert, absehen wollen, — die entscheidende Bedeutung, die

---

sim me non falli, dum ab essentia mea corpus excludo, mihi nondum plane perspicuum est. In der That folgt daraus, daß ich mich als reinen Geist vorstellen kann, noch nicht, daß ich reiner Geist bin.

seinem Systeme Frauenstädt und einige unbedingte, aber nicht unbefangene Anhänger beilegen, können wir mit dem beßten Willen nicht darin finden. Es ist gerade das Grundprincip, die allgemeine Basis, auf die Schopenhauer sich stellt, die völlige noch über Kant hinausgehende Trennung von Ding-an-sich und Erscheinung, durch die er die Welt in das Hüben und Drüben einer unübersteiglichen Kluft spaltet, welche wir mit allen ihren Consequenzen für unhaltbar erachten. Diesen Gegensatz, nicht in seiner ganzen Tiefe, sondern nur in Beziehung auf die voranstehende Abhandlung Frauenstädt's zu erörtern und dabei den Begriff des Zwecks, den Grundbegriff des wahren, die Rechte des Realismus anerkennenden und ihn in sich aufnehmenden Idealismus in Betracht zu nehmen, ist die Absicht dieses Artikels.

Frauenstädt erklärt seinen Meister für einen Kantianer im vollen Sinne des Worts. Und in der That, sofern er die Kantische Basis, jene principielle Unterscheidung des Dinges an sich und der Erscheinung, zum Fundament seines Systems macht, ist er ein voller, ganzer Kantianer. Das System zwar, das er auf diesem Fundamente aufbaut, würde Kant selbst schwerlich anerkannt haben; — denn es steht mit den anderweitigen Motiven und leitenden Gesichtspunkten der Kantischen Philosophie in offenbarem Widerspruch. Dennoch kann auch das System immerhin angesehen werden als ein Versuch, von der Kantischen Basis aus zu positiven philosophischen Resultaten zu gelangen, die nicht nur von den Postulaten der praktischen Vernunft aus gläubig angenommen seyn wollen, sondern wissenschaftliche Geltung beanspruchen. Aber wie steht es mit dem Fundamente selbst? Ist jene Kantische Basis an sich selbst haltbar? und ist sie im Stande, das auf ihr erbaute System zu tragen? oder steht nicht vielmehr dieses System mit ihr selbst in Widerspruch, — also in Wahrheit unbegründet in der Luft oder doch auf einem ganz andern Fundamente als sein Erbauer meint? — Das sind die Fragen, mit deren Entscheidung das Schopenhauer'sche System steht und fällt.

Die Basis selbst wurde bekanntlich schon von Fichte und seinen Nachfolgern aus dem Grunde angegriffen, weil die Existenz des Dinges an sich selbst nur eine subjektive Annahme, eine bloße Vorstellung, also ebenfalls nur Erscheinung sey. Damit lenkte die deutsche Philosophie in die Bahn jenes Idealismus ein, dem Frauenstädt vorwirft, daß er das Reale aus dem Idealen, das Nicht-ich aus dem Ich habe deduciren wollen, und den er als Hyperkantianismus bezeichnet. Aber er vergißt, daß dieser Vorwurf seinen Meister selbst insofern trifft, als derselbe den von Kant in die zweite Ausgabe der Kr. d. r. V. eingeschobenen Versuch, den reinen Idealismus zu widerlegen und das Daseyn eines Realen, Objektiven zu beweisen, auf das Heftigste angreift und damit selbst über die Kantischen Prämissen hinausgeht. Jedenfalls läßt sich mit einem bloßen Namen kein Einwand beseitigen. Die Wissenschaft fordert gründliche Widerlegung: es mußte mit Gründen dargethan werden, warum Fichte Unrecht habe, wenn er behauptete, daß theoretisch von einem Dinge an sich nicht die Rede seyn könne, weil Alles, was das gemeine Bewußtseyn so bezeichne, doch in Wahrheit nur die Vorstellung eines an sich seyenden, äußerlich und unabhängig von ihm bestehenden Dinges, also nur das vorgestellte Nicht-ich oder Objektive sey, welches das Ich nothwendig sich selber gegenüber setze, wenn es eben Ich, Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn seyn solle. Es war mit Gründen darzuthun, warum dennoch die Existenz eines Dinges an sich (sey es der Wille oder was sonst) nicht bloß gläubig um unsrer sittlichen Bestimmung willen, sondern wissenschaftlich, philosophisch angenommen werden müsse. Eine solche gründliche Erörterung dieses principiell entscheidenden Punktes vermissen wir in Schopenhauer's System. Er konnte sie nicht geben, aus dem einfachen Grunde, weil sie von der Kantischen Basis aus unmöglich ist. Denn eine solche Widerlegung könnte nur von der Natur unsers Geistes ausgehen und nachzuweisen suchen, daß wir uns durch sie genöthigt sehen, die Existenz eines Dinges an sich für wahr zu halten, oder daß die Existenz unsers Geistes,

unsers Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, unsers Denkens, Wollens ꝛc. die Existenz eines Dinges an sich verbürge. Aber nach Kant wissen wir von dem, was unser Geist an sich ist, so wenig als vom Wesen an sich der Dinge; nach Kant ist Alles, was wir von unserm Ich, unsrer Seele, unserm inneren Leben überhaupt uns bewußt sind, ebenfalls nur Erscheinung, nur für uns, nicht an sich. Eine bloße Erscheinung aber oder Etwas, das nur für uns ist, kann offenbar unmöglich das An-sich-seyn eines Andern verbürgen; von der bloßen Erscheinung kann nach Kant kein Schluß auf das Ding-an-sich Gültigkeit haben. Denn wäre ein solcher Schluß in irgend einem Falle zulässig, so würden wir von der Erscheinung aus zwar nicht unmittelbar, wohl aber mittelbar das Ding an sich wahrhaft, wissenschaftlich zu erkennen vermögen, — und die Kantische Basis wäre durchbrochen, der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung in seiner principiellen Bedeutung wäre aufgehoben.

Doch sehen wir ab von dem Fichte'schen „Hyperkantianismus" — obwohl er die unausweichliche Consequenz des reinen Kantianismus seyn dürfte, — enthalten wir uns aller Consequenzmacherei und stellen uns selbst auf die Kantische Basis, — wir fürchten, daß sie dennoch unhaltbar ist und auch ohne einen Angriff von außen unter unsern Füßen zusammenbricht. Denn sie involvirt in sich selbst einen Widerspruch, der sie nothwendig in sich selbst auflöst. Kant behauptet die Existenz eines Dinges an sich; hier also, in dieser Existenz, ist ein An-sich gegeben, das als solches zugleich für uns seyn soll. Das aber ist schon ein Widerspruch: jedes An-sich, indem es zu einem Für-uns wird, hört damit auf ein reines An-sich zu seyn und verwandelt sich in ein für-uns-seyendes An-sich, d. h. nach Kant in eine bloße Erscheinung des An-sich. Ein Ding an sich, rein als solches, giebt es mithin für uns gar nicht. Der Unterschied zwischen dem Dinge an sich und der Erscheinung ist in Wahrheit nur ein Unterschied zwischen der Erscheinung eines An-sich, welches nach Kant der Existenz der

Dinge zukommt, und der Erſcheinung einer Erſcheinung, welche nach ihm Alles, was wir von der Beſchaffenheit der Dinge zu wiſſen meinen, umfaßt, — d. h. es iſt eben Alles nur Erſcheinung. Doch — nehmen wir das Verhältniß ganz, wie es Kant meint; nehmen wir an, die Exiſtenz der Dinge oder eines Realen, Objektiven überhaupt ſey ein An-ſich, das für uns (von uns aufgefaßt, erkannt) wird, ohne damit zur bloßen Erſcheinung zu werden, und es ſey alſo nur die Beſchaffenheit (Weſenheit) des Realen, von der wir nichts zu wiſſen vermögen, weil ſie, indem ſie für uns wird, in bloße Erſcheinung ſich verwandelt. Es iſt doch immer wieder ein Widerſpruch, daß daſſelbe Etwas ſeiner Exiſtenz nach ein An-ſich und ſomit keine bloße Erſcheinung, ſeiner Beſchaffenheit nach dagegen bloße Erſcheinung ſeyn ſoll. Wir vermögen uns ſchlechterdings kein Etwas zu denken, ohne ihm irgend eine Beſchaffenheit beizumeſſen: das bloße Seyn ohne alle Beſtimmtheit wäre das ſchlechthin Unbeſtimmte und Unbeſtimmbare, d. h. das reine undenkbare Nichts. Ja indem wir es als ein an-ſich-ſeyendes faſſen, legen wir ihm implicite und nothwendig eine beſtimmte Beſchaffenheit bei: denn wir denken es eben damit als ein von unſerm Vorſtellen Unabhängiges, Selbſtändiges, von uns ſelbſt Verſchiedenes. Jedenfalls aber iſt es doch höchſt auffallend, ja es erſcheint inconſequent und unnatürlich, daß für unſer Erkennen ein ſo beſtimmter excluſiver Gegenſatz zwiſchen der Exiſtenz des Dinges an ſich und ſeiner Beſchaffenheit ſtattfinden ſoll. Jedenfalls war daher doch erſt nachzuweiſen, daß und warum daſſelbe Etwas, wiewohl es ſeiner Exiſtenz nach für uns iſt, ohne damit zur bloßen Erſcheinung zu werden, doch ſeiner Beſchaffenheit nach bloße Erſcheinung ſeyn ſoll.

Kant hat dieſen Nachweis nirgend geführt, und es iſt ein Verdienſt Schopenhauer's, durch ſeine ſcharfſinnigen und eingehenden Unterſuchungen über das Sehen ꝛc. das Kantiſche Syſtem nach dieſer Seite hin ergänzt zu haben. Allein wenn auch Schopenhauer und mit ihm einſtimmig die neuere Naturwiſſen-

schaft dargethan hat, daß unsere Gesichts- und Gehörsempfindungen keineswegs dem reellen Seyn entsprechen, daß es physikalisch gar keine Farben und Töne giebt, sondern nur verschiedenartige Aether- und Luftschwingungen unsere Gesichts- und Gehörsnerven afficiren, so ist doch eben diese Einsicht wiederum nur ein Produkt unsers Erkenntnißvermögens, unsers „Intellekts", und gleichermaßen ist die daraus gezogene Folgerung, daß das Ding an sich und Das, was wir von seiner Beschaffenheit zu erkennen meinen, wohl zu unterscheiden sey, wiederum nur ein Produkt unsers Schlußvermögens. Mit andern Worten: jener Unterschied, den Kant und Schopenhauer zwischen Ding an sich und Erscheinung oder vielmehr zwischen der Beschaffenheit des Dings an sich und unserer Erkenntniß derselben setzen, — eben dieser principielle Unterschied erweist sich als ein bloßes Produkt unsers eignen Erkenntniß- und resp. Schlußvermögens; und da er die Beschaffenheit des Dinges an sich betrifft — denn er behauptet, daß dieselbe anders sey als sie uns erscheint, — so gehört er selbst in das Gebiet der bloßen Erscheinung. Wie aber kann dieser bloß erscheinende Unterschied die Behauptung rechtfertigen, daß die Beschaffenheit des Dinges an sich und das, was wir von ihr percipiren, wirklich oder an sich verschieden sey?! Und sollte etwa nur in diesem Falle die bloße Erscheinung mit dem An-sich der Sache in Eins zusammenfallen, so ist nicht einzusehen, warum dasselbe nicht auch in andern Fällen stattfinden könnte.

Diese Einwürfe und Widersprüche, welche die principielle Basis Kant's und Schopenhauer's treffen, hätte Frauenstädt vor allen Dingen gründlich beseitigen sollen, ehe er es unternommen, in Schriften und Zeitungsartikeln aller Art die Schopenhauer'sche Philosophie als das höchste Maaß menschlicher Weisheit anzupreisen. Dazu kommt, daß der Schluß von unsern Gesichts- und Gehörsperceptionen auf alle unsere durch die Sinne vermittelten Wahrnehmungen offenbar unzulässig oder doch voreilig ist. Aus der Eigenthümlichkeit jener Perceptionen folgt nicht, daß z. B. auch die Perception der Gestalt der Dinge, die

uns der Tastsinn zuführt, falsch oder nur subjektiver Natur sey, oder daß — wie Oersted gegen Kant einwendet — auch die Thatsache, daß Salzkörner im Wasser sich auflösen (verschwinden), Goldkörner dagegen bestehen bleiben, eine bloße Erscheinung sey. Ließe sich aber auch darthun, daß bei allen sinnlichen Perceptionen etwas Aehnliches stattfinde wie beim Gesichts- und Gehörssinn, so wäre damit doch immer nur erwiesen, daß unsere unmittelbare, sinnlich-empirische Erkenntniß der Dinge ihrer realen Beschaffenheit nicht entspreche, keineswegs aber, daß auch das, als was wir uns die Dinge zufolge der Gesetze und Normen unseres Geistes denken müssen, bloße Erscheinung sey. So lange man nicht streng erweisen kann, daß auch die Axiome und Lehrsätze der Mathematik in ihrer Anwendung auf das Reale keine wahre objektive Erkenntniß gewähren, daß es also realiter sehr wohl einen nur von zwei geraden Linien umgränzten Raum oder gar einen viereckigen Triangel geben könne, so lange bleibt immer ein Gebiet stehen, auf welches der Kantische Fundamentalsatz keine Anwendung findet. Freilich soll es nach Kant realiter weder Raum noch Zeit, weder Qualität noch Quantität, weder Ursache noch Wirkung ꝛc. und somit auch keinen viereckigen Triangel, weil überhaupt keinen Triangel, geben. Aber wer bei dieser Ansicht doch noch die Existenz von Dingen an sich oder nur überhaupt eines Realen behaupten will, der muß darthun, daß ein solches Reale, obwohl alle Gesetze und Normen unsers Denkens und somit unser Denken selbst keine Anwendung auf dasselbe finde, dennoch denkbar sey. Hier liegt offenbar wiederum ein Widerspruch mitten in der Kantischen Theorie. Kant behauptet, daß Raum und Zeit die in der Natur unsers Erkenntnißvermögens liegenden, also nothwendigen Formen der Anschauung seyen, die wir nothwendig anwenden müssen, um überhaupt irgend etwas anschauen zu können, und daß ebenso die Kategorieen (der Qualität, Quantität ꝛc.) die gleichermaßen in der Natur unsers Verstandes liegenden formalen „Stammbegriffe“ seyen, durch welche „die Anschauung eines Gegenstandes, in Ansehung einer der logischen Funktionen

zu urtheilen, als bestimmt angesehen werde", — also die formalen Begriffe oder begrifflichen Formen, die wir wiederum nothwendig anwenden müssen, um überhaupt irgend eine (durch die Bildung eines Urtheils) bestimmte Anschauung eines Objekts zu gewinnen. Gleichwohl sollen diese allgemeinen Formen sowohl der Anschauung wie des Verstandes nach Kant nur subjektiver Natur seyn und für das Ding an sich durchaus keine Geltung haben. Dann aber folgt nach Kant selbst mit unabweislicher Evidenz, daß wir das Ding an sich weder anzuschauen, noch begrifflich zu erfassen, noch auch nur mittelst der Einbildungskraft uns vorzustellen vermögen, — d. h. daß das Ding an sich nicht nur unerkennbar, sondern schlechthin undenkbar für uns ist. Denn es ist klar, daß wir uns gemäß der Natur unsers Geistes schlechterdings nichts zu denken vermögen, ohne jene allgemeinen Formen anzuwenden, d. h. ohne es nach Raum und Zeit, nach Qualität, Quantität ꝛc. kurz nach irgend einer jener Kategorieen von uns selbst und von andern Dingen zu unterscheiden: nur dadurch kommt es uns zum Bewußtseyn und wird zu einer bewußten, bestimmten Vorstellung. Das Ding an sich schwindet mithin nach Kant selbst zum schlechthin unbestimmbaren und undenkbaren Nichts zusammen, von dem gar nicht die Rede seyn kann. Hier, in diesem neuen Widerspruche, liegt wiederum eine Frage, die Frauenstädt erst gründlich erörtern mußte, ehe er vom Kantischen Idealismus wie von einem festen unangreifbaren Standpunkte aus eine Scheidung der philosophischen Systeme unternehmen konnte.

Dieselben Einwürfe und Widersprüche treffen auch die Philosophie Schopenhauer's, da er nicht nur die Kantische Unterscheidung des Dinges an sich und der Erscheinung, sondern auch die bloß subjektive Geltung der reinen Formen der Anschauung wie der reinen Stammbegriffe des Verstandes (— letztere nur auf die eine Kategorie der Causalität und ihre vierfache Wurzel zurückführend —) aufrecht erhält. Ja die Widersprüche mehren sich bei ihm. Denn er tritt in der zweiten Hälfte seines Systems, welche erst das Eigenthümliche seiner Weltanschauung

darlegt, mit der Kantischen Basis selbst in Widerspruch. Während Kant consequenter Weise von der Beschaffenheit (Wesenheit) des Dinges an sich nichts aussagt, sondern nur vom sittlichen Bewußtseyn aus fordert, daß man an eine Erfüllung der Postulate der praktischen Vernunft in der Sphäre des wahren An-sich-seyns der Dinge glauben solle, geht Schopenhauer dazu fort, trotz jener principiellen Unterscheidung doch die Wesenheit des Dinges an sich bestimmen zu wollen. Die Bemerkung nämlich, daß unsere Körperbewegungen nicht auf bloße Ursachen und Reize, sondern auf Motive d. h. auf bestimmte „durch das Erkennen hindurchgegangene und nur mittelst des Erkennens wirkende Ursachen" erfolgen, soll uns deutlich zeigen, daß in ihnen, außer den objektiven Veränderungen, die sie sind, noch etwas Andres sich ausspreche, nämlich der Wille. Seines Willens werde das Subjekt in einer ganz andern Weise sich bewußt als der Objekte, ja als seines eignen Leibes, nämlich „auf ganz unmittelbare Weise"; von ihm habe es daher „keine objektive, sondern eine unmittelbare Erkenntniß", und in derselben erkennt es „mehr als die bloße Erscheinung." Der Wille sey vielmehr „das eigentliche An-sich des Menschen", jeder Mensch mithin, wie er an sich selbst erfahre, einerseits Erscheinung d. h. Vorstellung, andrerseits ein über die Erscheinung hinausgehendes An-sich d. h. Wille. Wer daher nicht in theoretischen Egoismus, d. h. in die Ansicht allein zu existiren, verfallen wolle — eine Ansicht, mit der es wohl schwerlich je einem Andern als einem Tollen Ernst gewesen sey, — der müsse zugeben, daß, wie unser erscheinendes Ich zu der Welt der Erscheinungen sich verhalte, gerade so auch unser An-sich zu dem, was die Welt an sich ist, sich verhalten werde, d. h. der müsse annehmen, daß auch die Welt an sich Wille sey und somit das An-sich-überhaupt im Willen bestehe. Diesem An-sich — das liege in der Natur der Sache — müssen die Prädicate, die den Erscheinungen zukommen, abgesprochen werden. Da die Kategorie der Causalität (der Satz vom zureichenden Grunde) wie die Formen des Raumes und der Zeit und damit die nur auf

letzterem beruhende Vielheit und Vereinzelung des Seyenden nur für die Welt der Erscheinung Gültigkeit haben, so müsse der Wille als „grundlos", als „über alle Vielheit erhabene Allgemeinheit und Einheit", als „das ἓν καὶ πᾶν" gedacht werden. Gleichwohl soll dieser Eine Wille „ewige Entwickelungsstufen" haben, in welchen er sich „objektivirt" und welche die „unveränderlichen Gattungen, das was Plato Ideen nennt", seyen. Zuletzt objektivire er sich „im (menschlichen) Gehirn", in welchem „die Welt sich spiegele und damit zum Objekte oder zur Vorstellung werde." Da aber das Erkennen oder die Gehirnfunktion erst auf der höchsten Stufe der Entwickelung oder „der Objektivation" erscheine, so könne von einem Zwecke des Einen Willens nicht die Rede seyn; derselbe sey vielmehr erkenntnißlos, blind, bloßer Trieb zu leben, Tendenz sich zu objektiviren. U. s. w.

Jeder Unbefangene sieht, daß diese ganze Wendung der Schopenhauer'schen Philosophie zum Realen hin nicht nur mit der Kantischen Basis, sondern auch mit sich selbst in mannichfachen Widerspruch geräth. Denn 1) gesetzt auch daß wir uns unsers Willens auf unmittelbare Weise bewußt werden, warum soll diese unmittelbare Erkenntniß keine bloße Erscheinung seyn? Schopenhauer selbst erklärt, daß unter den drei Formen des Raumes, der Zeit und der Causalität, durch die alle übrige Erkenntniß bedingt und eben darum bloße Erscheinung sey, die Erkenntniß des Willens nur von den beiden ersten, Raum und Zeit, befreit sey, ja er muß zugeben, daß indem ich meinen Willen erkenne, er mir nur als eine Reihe von Akten, und somit unter der Form der Zeit erscheint, daß also die Erkenntniß des Willens im Grunde auch von dieser Form nicht befreit ist. Dann aber ist der Wille nothwendig auch bloße Erscheinung, und es ist ein offener Widerspruch gegen das Kantische und sein eignes Princip, wenn er ihn dennoch für das An-sich des Menschen und der Welt erklärt. Freilich nennt er das An-sich auch gelegentlich dasjenige, was gar nicht Objekt (Vorstellung) sey und was, um es zu denken, nur mit Dem verglichen und nach Dem genannt werde, welches am meisten die Form

der Objektivität abgestreift habe, nämlich nach dem menschlichen Willen. Allein diese Auskunft ist eine jener Halbheiten, die Schopenhauer sonst so gründlich perhorrescirt; sie halbirt den Widerspruch nur, so daß wir statt eines ihrer zwei erhalten. Denn danach bliebe das eigentliche An-sich unerkennbar, unvorstellbar, undenkbar; und der Wille wäre nur dasjenige, was wir uns als das An-sich am füglichsten vorstellen könnten, weil er am meisten die Formen der Objektivität (Erscheinung) abgestreift habe und somit am meisten dem eigentlichen An-sich gleiche. Allein dieses Mehr und Minder, das damit in das Verhältniß zwischen dem An-sich und der Erscheinung eintritt, hebt die Kantische Unterscheidung beider eben so entschieden auf als die Erklärung des Willens für das eigentliche An-sich. Giebt es ein Mehr oder Minder von Objektivität oder Erkenntniß als bloßer Erscheinung, so muß es auch ein Mehr oder Minder von An-sich oder von Erkenntniß als wahrer Erkenntniß geben. Außerdem bleibt es immer ein Widerspruch, den Willen, der sonach doch nur, wenn auch in geringerem Grade, Erscheinung wäre, als das An-sich des Menschen und der Welt den übrigen Erscheinungen entgegenzusetzen. — Ferner 2) warum soll das angebliche An-sich gerade nur der Wille seyn? Erkennt sich das Subjekt nicht ebenso unmittelbar als fühlend und vorstellend wie als wollend? Warum also soll das An-sich nicht das Gefühl, die Vorstellung seyn? — Und welch' gewaltsamer Schluß ist es, daß weil das Ich sich selber und die Welt ihm erscheint, beide also Erscheinungen sind, darum auch das An-sich der Welt dasselbe wie das An-sich des Ichs, nämlich Wille, seyn soll! Ginge der Schluß von der gleichen Erscheinung auf das gleiche An-sich, so wäre er wenn auch kein Beweis, doch wenigstens ein richtiger Schluß der Analogie. Aber die Welt (Natur) erscheint ja dem Subjekt anders als es sich selber. In der Natur wirken, wie Schopenhauer selbst bemerkt, nur Ursachen im engern Sinne und Reize, in der menschlichen Thätigkeit dagegen Motive, die von jenen dadurch sich unterscheiden, daß sie durch das Erkennen hindurchgegangene

und nur mittelst des Erkennens wirkende Ursachen sind. Die Wirkungen der rein mechanischen Ursachen, die der Schwerkraft, der Wärme ꝛc., das chemische Sich-binden und Lösen der Substanzen, kurz die in der anorganischen Natur wirkenden Kräfte mit dem menschlichen Willen zu identificiren oder auch nur für analog zu halten, kann Niemandem einfallen, der sich gewöhnt hat, genau zu unterscheiden und einfach logisch zu folgern. Außerdem ist die Natur als Erscheinung von dem Subjekt (Ich) als Erscheinung dadurch sehr wesentlich verschieden, daß das Ich sich *selber* erscheint eben *als Ich*, die Natur dagegen nur *ihm* erscheint und zwar als Nicht-ich, d. h. als etwas, das *nicht* sich selber, sondern nur einem *Andern* erscheint. Von der *ungleichen* Erscheinung aber auf das *gleiche* An-sich zu schließen, ist nicht einmal ein — stets höchst unsichrer — Schluß der Analogie, sondern in Wahrheit nur ein Widerspruch. Außerdem steht offenbar jeder, auch der richtigste Schluß von der Erscheinung auf das An-sich mit der Kantischen Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung im diametralen Widerspruch. — Endlich 3) die Welt soll nur „die Objektivation Eines Willens" zeigen. Ein Objekt aber existirt nur, wie Schopenhauer mit Recht urgirt, für ein Subjekt; Objekt und Erscheinung, objektive Erkenntniß und bloße subjektive Vorstellung braucht daher Schopenhauer stets als gleichbedeutende Ausdrücke; mithin kann auch „Objektivation" nur soviel heißen als Zur-Erscheinung-kommen. Dann aber ist nothwendig das menschliche Gehirn, in welchem auf der höchsten Entwickelungsstufe der Eine Wille sich „objektivirt", ebenfalls bloße Erscheinung. Gleichwohl soll erst im Gehirn „die Welt sich abspiegeln" und damit erst „zum Objekt oder zur Vorstellung werden." Also im Gehirn, das selbst nur Vorstellung ist, entsteht erst überhaupt die Vorstellung, — mithin eine Vorstellung *vor* aller Vorstellung! — Daß ohnehin der Schopenhauer'sche Eine Wille als jene reine über alle Vielheit (Unterschiedenheit) erhabene Einheit und Allgemeinheit in Wahrheit gar nichts andres ist als jenes Eine, absolute Seyn, das auch schon Fichte in der zweiten Hälfte

seines Philosophirens dem Wissen und damit der erscheinenden Welt als ihr An-sich oder als Das was erscheine, zu Grunde legte, leuchtet jedem Kundigen von selbst ein; und eben so klar ist, daß dieß schlechthin Eine und Allgemeine, das allen Unterschied ausschließt, nicht als Thätigkeit (Wille) gefaßt werden kann, — denn Thätigkeit involvirt den Unterschied von Thun und That, — ja daß es überhaupt undenkbar ist, — denn Denken involvirt den Unterschied von Gedanken und Denken, von Objekt und Subjekt. —

Das sind die nächstliegenden rein theoretischen Bedenken gegen Princip und Grundgedanken des Schopenhauerschen Systems, die Frauenstädt erst zu beseitigen hat, ehe er hoffen darf, ihm bei unbefangenen philosophisch gebildeten Denkern die Geltung zu verschaffen, für die er so eifrig arbeitet. Aber gesetzt auch, Schopenhauer hätte Recht in allen wesentlichen Punkten, — so entsteht die Frage: worauf beruht denn die Berechtigung, die Gewißheit und Sicherheit jenes Kantischen Ausgangspunktes, auf den Sch. sich stellt? Offenbar doch nur darauf, daß wir bei sorgfältiger wissenschaftlicher Betrachtung uns genöthigt finden, einen Unterschied zu machen zwischen Ding an sich und Erscheinung. Und worauf beruht die Berechtigung und Gewißheit der Schopenhauerschen Behauptung, daß der Wille das An-sich der Welt sey? Doch offenbar wiederum nur darauf, daß wir bei gleicher wissenschaftlicher Betrachtung unsers eignen Wesens uns genöthigt finden, den Willen für das An-sich desselben zu erachten und daraus zu folgern, daß auch das An-sich der Welt Wille sey. Eben darauf aber gründet sich auch jede andre wissenschaftliche Ansicht, jede andere philosophische Weltanschauung. Denn alle und jede Begründung einer Behauptung, der s. g. Thatsachenbeweis wie die Demonstration, die Induction wie die Deduction ꝛc., ist nur ein Darlegen jener Denknothwendigkeit, eine Erörterung, die es uns zum klaren Bewußtseyn bringen will, daß wir uns Etwas als seyend oder nicht seyend, als so oder anders seyend denken müssen. Nur in dem Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit besteht alle

Gewißheit und Evidenz, und die erste philosophische Frage ist mithin, worauf diese Denknothwendigkeit beruhe und woher das Bewußtseyn derselben uns entstehe. Mögen wir daher mit dem dogmatistischen Realismus (— dem übrigens heutzutage kein einziges irgend erhebliches System mehr anhängt —) behaupten, die Dinge seyen an sich so beschaffen, wie wir sie mittelst der Sinne percipiren; oder mit dem kritischen Idealismus, ein Reales (An-sich) sey zwar vorhanden, aber was wir von seiner Beschaffenheit zu erkennen meinen,. sey nur Erscheinung; oder mit dem reinen Idealismus, alles Reale, Objektive (das Nicht-ich überhaupt) sey nur Produkt unsers Denkens oder Selbstbewußtseyns (Ichs); — mögen wir mit Leibnitz und Herbart behaupten, das Reale sey eine Vielheit von Monaden, oder mit Spinoza, Schelling, Hegel ꝛc., es sey die Eine Substanz, die Eine absolute Idealität, das Eine absolute Subjekt-Objekt, oder mit Kant, das An-sich sey als entsprechend den Forderungen unserer praktischen Vernunft nur gläubig anzunehmen, oder endlich mit Schopenhauer, es sey dem menschlichen Willen zu vergleichen und nach ihm zu benennen; — es kommt bei allen diesen Behauptungen darauf an, ob und wie weit wir darzuthun vermögen, daß wir uns die Sache so denken müssen. — Erkenntnißtheoretisch findet daher im letzten Grunde gar kein Unterschied zwischen den einzelnen Systemen statt: sie haben alle die Natur unsers Denkens, unsers Erkenntnißvermögens zu ihrer Basis und stützen sich schließlich alle auf die unleugbare, weil in jeder Behauptung implicite ausgedrückte Thatsache, daß nur dasjenige uns gewiß und evident (wahr) ist, was im Theoretischen als nothwendig zu denken, im Praktischen als notwendig zu wollen unserm Bewußtseyn sich darstellt. Die Differenz beginnt erst da, wo es sich darum handelt, was denn der Inhalt dieser Nothwendigkeit im Denken und resp. Wollen sey. Und da bildet es allerdings einen Grundgegensatz, ob ich behaupte, daß das Reale wahrhaft- (real-) erkennbar, oder — daß es nach seiner Beschaffenheit an sich unerkennbar und unsere Erkenntniß nur idealer Natur, nur Erscheinung sey.

Allein da der in letzterer Behauptung liegende negative Gegensatz zwischen der erkennbaren Existenz und der unerkennbaren Beschaffenheit des An-sich nach dem Obigen sich nicht festhalten läßt, indem er zu offenbaren Widersprüchen führt; da demgemäß auch Kant das An-sich der Beschaffenheit, wenn auch nicht dem Wissen, doch dem Glauben zugänglich macht, und Schopenhauer dieses An-sich dem menschlichen Willen in seiner Grundbestimmung gleich setzt, so hebt sich damit auch die Schroffheit jenes Grundgegensatzes zwischen Realismus und Idealismus in der Bedeutung, die Schopenhauer diesen beiden Ausdrücken giebt, auf. Und demgemäß kann man denn sehr wohl an die Spitze einer Klassification der philosophischen Systeme das Trendlenburgsche Kriterium stellen. Wird der Gedanke (die Idee — eine geistige Schöpferthätigkeit oder Schöpferthat) vor und über die blinde Naturkraft gesetzt, so daß letztere für sich nicht das Ursprüngliche, sondern der Ausfluß und die Wirkung des Gedankens ist, so ergiebt das den gewöhnlich sogenannten Idealismus, der seinen Namen von den Platonischen Ideen als den schöpferischen Urbildern der realen (erscheinenden) Dinge hat. Wird dagegen die blind wirkende Naturkraft vor und über den Gedanken gesetzt, so daß letzterer nur das Ergebniß, Produkt und Accidens der blinden Kräfte ist, so ist damit der gewöhnlich so genannte Realismus gegeben, der seinen Namen von derjenigen Bestimmung des Realen hat, nach welcher es dem Idealen, dem Geiste und dem bewußten Gedanken, unterschiedlich gegenübersteht. Die dritte Stellung wäre dann diejenige, welche Trendlenburg dem Systeme Spinoza's zuertheilt, indem er meint, daß Spinoza zuerst den Gedanken und die blind wirkende Kraft als im Grunde identisch gesetzt und den Unterschied beider nur in den auffassenden Verstand habe fallen lassen. Ob er in diesem speciellen Punkt Recht habe, möge hier dahingestellt bleiben. Uns scheint es mehr als zweifelhaft, ob nach der Grundanschauung Spinoza's, nach seinem Begriffe der Einen Substanz, von „Kraft" und „Wirkung", von Thätigkeit überhaupt bei ihm die Rede seyn könne, ob also das, was Spinoza

Ausdehnung (res extensa) und Denken (res cogitans) nennt, unter den Begriff der Thätigkeit oder wirkenden Kraft sich subsumiren lasse. Vielmehr scheint nach ihm nicht nur der Unterschied zwischen Ausdehnung und Denken (den beiden Attributen seiner Substanz), sondern auch der Unterschied von Kraft und Wirkung, Thätigkeit und That, und damit die ganze Mannichfaltigkeit der erscheinenden Dinge (die modi der Attribute) nur in den auffassenden Verstand zu fallen, also nur Erscheinung zu seyn, und somit die Grundanschauung Spinoza's mit der Schopenhauerschen in sehr naher Verwandtschaft zu stehen. —

Diese Grundanschauung Schopenhauers von einem blind wirkenden, in verschiedenen Entwickelungsstufen sich objektivirenden Willen steht und fällt nun offenbar mit der Entscheidung der Frage nach der Geltung und Bedeutung des Zweckbegriffs. Darum verknüpft Frauenstädt mit seiner Polemik gegen Trendelenburgs Ansicht unmittelbar die Erörterung dieser Frage. Er behauptet natürlich zunächst, daß der Gegensatz zwischen wirkender und Zweck-Ursache nur in die Erscheinung falle, ein nur idealer, subjektiver, bloß für die reflektirende Urtheilskraft gültiger sey. Allein mit dieser Behauptung haben wir es jetzt nicht mehr zu thun: sie ist erst zu rechtfertigen durch Rechtfertigung des Princips selbst, auf das sie sich stützt. Außerdem ist klar, daß wenn jener Gegensatz bloß in die Erscheinung fällt, ebenso auch der Unterschied zwischen dem Einen allgemeinen Willen und seiner Objektivation überhaupt, also auch der Unterschied zwischen ihm und seiner Objektivirung im menschlichen Gehirn, und somit zwischen dem Willen und der reflektirenden Urtheilskraft, also auch zwischen dem Willen und der Vorstellung, und mithin der Unterschied zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung, selbst nur in die Erscheinung fällt. Wir setzen also mit Frauenstädt den Fall, daß jener Gegensatz zwischen wirkender und Zweck-Ursache ein realer, objektiver sey (— wie denn innerhalb der menschlichen Thätigkeit die Realität eines zweckgemäßen Handelns nur von demselben „Tollen" geleugnet werden dürfte, der etwa auch das Daseyn eines Realen überhaupt

leugnete und sich für allein existirend hielte). Und es fragt sich mithin nur, ob die von Frauenstädt bestrittene Identität von Zweckursache und geistiger mit Bewußtseyn wirkender Thätigkeit sich rechtfertigen läßt, oder was dasselbe ist, ob jedes zweckmäßige Geschehen eine solche geistige, mit Bewußtseyn wirkende Thätigkeit voraussetzt. Frauenstädt beruft sich für seine Ansicht, daß eine Zweckursache sehr wohl bloß *blind* (bewußtlos) wirken könne, auf die Instinkte und Kunsttriebe der Thiere, auf die dunklen vegetativen Processe der organischen Körper, und zuletzt auf die ebenfalls bloß instinktiv wirkende Thätigkeit des dichterischen und künstlerischen Genie's. Die letztere Thatsache bestreiten wir einfach, und behaupten dagegen, daß der Dichter und Künstler *nie* bloß instinktiv thätig ist, sondern daß seine aufgeregte (begeisterte) Phantasie stets von dem Bewußtseyn des Zwecks, wenn auch nicht in völlig klarer, detaillirt ausgeprägter Vorstellung, geleitet wird. Bei den Instinkten und Kunsttrieben der Thiere wie bei jenen vegetativen Processen der organischen Körper fragt es sich aber erst, ob dieselben als die eigentliche *Ursache* des zweckmäßigen Geschehens anzusehen sind, oder ob nicht vielmehr eine andre Thätigkeit in ihnen und durch sie hindurch wirkt und nur *mittelst* ihrer das zweckmäßige Geschehen hervorruft. Diese Frage kann offenbar nur durch eine genaue Erörterung des Begriffs des Zweckes selbst entschieden werden. Auf eine solche Erörterung mußte daher Frauenstädt möglichst gründlich eingehen, wenn er seinen Gegner, der sie in seinen logischen Untersuchungen mit eben so großer Gelehrsamkeit als Scharfsinn geführt hat, widerlegen wollte: sonst beweisen die Thatsachen, die er beibringt, entweder nichts oder nur gegen ihn. Denn ist der Zweck begrifflich nur diejenige Wirkung, welche der sie selbst realisirenden Ursache als das *Prius* ihrer Wirksamkeit insofern *vorausgeht*, als sie ihr Thun, die Wahl und den Gebrauch der Mittel zur Realisirung ihrer selbst bestimmt und leitet, so leuchtet ein, daß damit eine Umkehrung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung gegeben ist, welche im Gebiete des bloß reellen, natürlichen Seyns, der blindwirkenden Kräfte

schlechthin unmöglich ist. Zunächst kann diejenige Thätigkeit, welche nicht bloß mittelbar (als Mittel) einen Zweck realisirt, sondern ihn selbst *setzt* und durch die Mittel ausführt, also die Endursache, keine blind wirkende Kraft seyn. Denn so lange der Zweck noch nicht realisirt ist, bildet er mit der Endursache eine in sich unterschiedene Einheit, d. h. er ist ebenso Eins mit ihr als unterschieden von ihr: Eins, weil die Endursache nicht Endursache, sondern bloßes Mittel wäre, wenn der ihr Thun bestimmende und leitende Zweck eine andre, von ihr verschiedene Thätigkeit wäre; unterschieden, weil die Endursache wiederum nicht Endursache wäre, wenn der Zweck als ihre Wirkung mit ihr schlechthin identisch wäre (denn dann wäre überhaupt keine Ursache und Wirkung vorhanden). Sonach aber ergiebt sich, daß die Endursache, indem sie den Zweck setzt, nicht bloß producirende, sondern nothwendig zugleich *sich in sich unterscheidende* Thätigkeit ist. Dasselbe würde folgen, wollte man annehmen, daß der Zweck selbstthätig wirksam wäre und also sich selbst realisirte. Denn immer würde er doch sich in sich als Ursache und Wirkung, Endursache und Zweck unterscheiden müssen. Jede selbstthätig *sich in in sich selbst* unterscheidende Thätigkeit ist aber — wie wir an einem andern Orte (Syst. d. Logik S. 58 ff.) dargethan haben — nothwendig *bewußte geistige* Thätigkeit. Mithin ergiebt sich vom Begriffe der Endursache aus, daß der Zweck in letzter Instanz nothwendig Gedanke ist. Dasselbe folgt aus dem Begriffe des Zwecks selbst. Denn die Wirkung, welche der sie erst realisirenden Ursache (der Wirksamkeit der Mittel) *vorausgeht*, kann als dieses Prius ihrer eignen Realität nicht dem reellen Seyn, der Sphäre der wirkenden Ursache, angehören. Gleichwohl existirt sie doch: denn sie leitet und bestimmt die sie realisirende Ursache; mithin kann sie nur dem ideellen Seyn, der Sphäre der geistigen, mit Bewußtseyn wirkenden Thätigkeit angehören, d. h. der Zweck ist begrifflich der Gedanke, der das Thun einer wirkenden Ursache dergestalt leitet und bestimmt, daß die in ihm abgebildete Wirkung daraus hervorgeht. Hiergegen wird Frauenstädt ein-

wenden: jenes Prius der Realität, jenes ideelle Seyn, das dem Zweck zukomme, sey ja nicht nothwendig der bewußte Gedanke; es ohne Weiteres mit letzterem zu identificiren, sey eben die petitio principii, welche er bekämpfe; vielmehr könne jenes ideelle Prius sehr wohl der bloße, blind wirkende Instinkt der Seele (der blind wirkende Wille) seyn, der, wie die Seele, in innigster Einheit mit dem leiblichen Organismus, die Thätigkeit des letzteren bestimme und leite. Allein ein Instinkt ist eben nur ein Antrieb, ein Impuls; ein solcher kann wohl eine wirkende Ursache in Bewegung setzen, zur Wirksamkeit sollicitiren, aber unmöglich ihr Thun dergestalt leiten und bestimmen, daß eine bestimmte Wirkung daraus hervorgeht. Denn dazu würde gehören, daß der Instinkt gemäß dieser erst zu realisirenden Wirkung, also gemäß diesem ideellen Prius selbst thätig wäre: das ideelle Prius müßte die Norm seyn, welcher gemäß seine eigne antreibende Thätigkeit sich vollzöge. Damit aber ist der Begriff des Instinkts aufgehoben. Denn der bloße Instinkt oder Antrieb ist eben selbst nur eine wirkende Ursache, die eine andre Ursache in Bewegung setzt, nicht aber eine gemäß einer ideellen Norm wirkende Ursache. Auch muß die ideelle Norm doch selbst eine Ursache haben, selbst von irgend einer Thätigkeit gesetzt seyn. Gemäß einer solchen Norm kann mithin nur diejenige Ursache wirken, welche entweder die Norm als Richtschnur ihres Thuns sich selbst gesetzt hat und nach ihr sich selber richtet, so daß sie ihr bei ihrem Thun vorschwebt, also ihr immanent gegenständlich (bewußte Vorstellung) ist, oder welche von einem geistigen, mit Bewußtseyn thätigen Wesen so gesetzt und bestimmt ist, daß sie gemäß der Norm, die dem geistigen Wesen vorschwebt, wirksam ist und die Wirkung, um die es sich handelt, vollzieht. Eine ideelle Norm als selbst gesetzte und selbst befolgte Richtschnur einer blind wirkenden und also nur reellen Thätigkeit ist eine contradictio in adjecto: indem eine solche Thätigkeit eine ideelle Norm ihres Thuns sich selber setzt und selbstthätig befolgt, hört sie auf eine bloß reelle, blind wirkende zu seyn. Denn die das

ideelle Daseyn setzende und bestimmende Thätigkeit ist eben geistige Thätigkeit, das ideell Gesetzte und Bestimmte ist Gedanke. — Sonach hat man nur die Wahl, entweder die Thiere mit ihrer instinktiven Zweckthätigkeit und die organischen Körper mit ihren zweckgemäßen Bildungs- und Reproduktionsprocessen für geistige, mit Bewußtseyn handelnde Wesen zu erklären, — oder anzuerkennen, daß das zweckgemäße Geschehen in beiden Fällen auf der schöpferischen Thätigkeit eines geistigen, selbstbewußten Wesens beruhe, welches jene Thiere wie die organischen Körper ihrer Natur nach so gesetzt und bestimmt hat, daß sie die zweckgemäße Thätigkeit selbst vollziehen, daß also der Zweck die zwar nicht von ihnen selbst gesetzte, sondern in ihre Wesenheit von einem Andern hineingelegte, aber eben darum immanente Richtschnur ihrer Thätigkeit ist. Was von einzelnen Thieren und den organischen Körpern gilt, das gilt nothwendig von der ganzen Natur. Daß in der That eine genaue wissenschaftliche Erörterung des Zweckbegriffs und eine gleiche wissenschaftliche Betrachtung der Natur im Einzelnen wie im Ganzen, und insbesondere die unleugbare Thatsache eines überall gesetzmäßigen Geschehens in der Natur zu demselben Resultate führt, ja daß es ein Widerspruch ist, dem Menschen eine zweckgemäße Thätigkeit zuzusprechen, in der Natur aber alles zweckgemäße Geschehen zu leugnen, habe ich in meinem System der Logik (S. 406 ff.) ausführlicher, als es hier geschehen könnte, nachzuweisen gesucht. Auch diesen Nachweis, wie wenig Werth ihm immerhin zukommen möge, hätte Frauenstädt doch erst mit einigen Worten zu widerlegen gehabt, bevor er durch jene bloße Berufung auf die Instinkte und Kunsttriebe der Thiere ꝛc. seine entgegengesetzte Behauptung zu begründen sich anschickte. —

Was endlich den alten, immer wieder aufgewärmten Einwand Kants betrifft, daß der teleologische Beweis für das Daseyn Gottes nur auf einen Demiurgos führe, der einen vorhandenen Stoff nur zweckgemäß gebildet oder verarbeitet habe, so hat dieser Einwand, wie vielfach schon erinnert worden, nur

Geltung; wenn man annimmt, daß in der Natur nur transeunte Zweck und deren Realisirung zu finden seyen. Allein das zweckgemäße Geschehen in der Natur zeigt gerade überall nur immanente Zwecke. Die Natur als Ganzes wie das einzelne Naturwesen erscheint nicht als bloßes Mittel oder Stoff, durch das oder an dem von irgend einer andern Thätigkeit der Zweck vollführt würde, sondern als die Thätigkeit, welche ihrer Wesensbestimmung nach den Zweck selbst realisirt, — d. h. das Naturganze wie das einzelne Naturwesen erscheint von der zwecksetzenden Urthätigkeit seiner Wesenheit und Substanz nach so bestimmt, daß es den von jener gesetzten Zweck durch eigne Thätigkeit vollzieht und denselben sonach als die Norm, welcher gemäß seine eigne Wesenheit bestimmt ist und welche deshalb seine eigne Thätigkeit bedingt und leitet, immanent in sich trägt. Nun ist es aber schlechthin undenkbar, weil eine contradictio in adjecto, daß einem bereits vorhandenen Stoffe seine substanzielle Bestimmtheit nur äußerlich eingeflößt oder angeheftet werden könnte. Denn die substanzielle Bestimmtheit ist ja gerade dem Stoffe durchaus innerlich, die Wesensbestimmtheit des Stoffes selbst, durch die er eben ist, was er ist. Und ein Stoff ohne alle substanzielle Bestimmtheit wäre eben so undenkbar als ein Ding das überhaupt nur ist, ohne irgend Etwas zu seyn. Diejenige Thätigkeit also, welche dem Stoffe seine substanzielle Bestimmtheit gemäß dem von ihr gesetzten Zwecke giebt, muß den Stoff selbst gesetzt, geschaffen haben. —

Philosophie und Christenthum.

Von Dr. Joh. Nep. Huber.

Im stolzen Bewußtseyn der von ihm vollbrachten großartigen Geistesthat hatte es Hegel den Zeitgenossen verkündigt, daß eine neue Epoche in der Welt entsprungen sey. Dem Weltgeiste scheine es nämlich jetzt gelungen zu seyn, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen (Geschichte der Philos. III. 689.). Und

in der That kennt die Geschichte kein System, das in ähnlicher Weise, wie das seinige, es versucht hätte, die ganze Wirklichkeit zu begreifen und zu construiren, darin nur einen Strom des Geistes nachweisend, der im Kreislauf ewiger Gestaltung die Summe des endlichen Daseyns setzt. Worin sich bisher in schmerzlicher Resignation der menschliche Geist des Urtheils und der sichern Entscheidung begab, wo er ermattet die Flügel sinken ließ, das sollte jetzt offen vor ihm liegen; denn „der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich des Höchsten würdig achten, von der Macht und Größe seines Geistes kann er nicht groß genug denken ... Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm aufthun, und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben" (Gesch. d. Phil. I. 6.). Darf es uns daher wundern, daß der Eindruck einer solchen Philosophie ein gewaltiger war, daß die begeisterte Schaar der Jünger die Stimme der Kritik überhörte, auf allen Gebieten der Wissenschaft der Lehre des Meisters Anerkennung und Geltung zu erringen strebend? Allmählig mußte es aber auch bei vielen derselben zur tieferen Selbstbesinnung kommen und es wurde zur Einsicht gebracht, daß wenn in Hegels System wirklich der Standpunkt des absoluten Wissens gewonnen und damit auf die Fragen des Lebens die letzte und vollgültigste Antwort gefunden sey, wenn darin wirklich die reine ungetrübte, die absolute Wahrheit geboten werde, dennoch ihr Anblick ein wenig erfreulicher, ja vernichtender sey, da er die Menschheit in ihren theuersten Interessen verletze. Denn Hegel's Philosophie ist ein System der Immanenz, welches darum die Negation des persönlichen Fürsichseyns Gottes involvirt. „Ist aber Gott kein besonderes außerweltliches Wesen mehr" — so läßt sich Strauß die Bedeutung und Consequenzen einer solchen Lehre scharf zusammenfassend vernehmen, wobei er uns den Theismus als Karrikatur bietet — „so ist die Schöpfung nicht länger ein Act göttlichen Beliebens, der ebensowohl auch hätte unterbleiben können,

sondern ein mit der absoluten Idee nothwendig gesetztes Entwicklungsmoment, welches nur mit der Existenz des Absoluten selbst weggedacht werden kann; so ist die Vorsehung nicht mehr ein Hereingreifen einer der Welt äußerlichen Intelligenz, sondern die Immanenz göttlicher Kräfte und Gesetze in der Welt; so gibt es in den großen Entwicklungsstadien der Menschheit keinen Zufall mehr, so daß ein Sündenfall Gott gleichsam das Concept hätte verrücken können und nachher durch außerordentliche Veranstaltungen wieder gut gemacht werden müssen, sondern das Böse ist ein sich selbst aufhebender Durchgangspunkt in der Entwicklung des Guten; so ist die Offenbarung nicht als Eingebung von Außen, noch als einzelner Act in der Zeit, sondern als Eins mit der Geschichte des Menschengeschlechtes zu fassen; so ist namentlich die Erscheinung Christi nicht mehr die Hereinpflanzung eines neuen göttlichen Princips, sondern ein Schößling aus dem innersten Marke der göttlich begabten Menschheit heraus; so ist die Erde kein Jammerthal mehr, dessen Durchwanderung ihren Zweck außer sich in einem künftigen himmlischen Daseyn hätte, sondern hier schon gilt es, den Schatz göttlicher Lebenskraft zu heben, den jeder Augenblick des irdischen Lebens in seinem Schooße beherbergt" (Christl. Glaubenslehre I. 66—68.)

Diese Weltanschauung hatte Hegel als die von der Entwicklung der Geschichte wie von der Vernunft gleichsehr geforderte ausgesprochen. Sie war ihm das Resultat aller bisherigen Speculation; in ihr hatte das absolute Selbstbewußtseyn die vorher entbehrte Wirklichkeit erhalten. Mit ihr erklärte er darum die Philosophie für abgeschlossen; sie zur allgemeinen zu machen, wies er als Aufgabe der Mit- und Nachwelt an (Gesch. der Philos. III. 689 — 691.)

Dem ganzen Menschen aber ist Rechnung zu tragen, und nur in einer solchen Weltanschauung vermag er sich zu befriedigen, wo Innen- und Außenwelt nicht im Widerspruche, sondern im schönen Einklange stehen; wo das Innere zum Zeugniß des Aeußern und umgekehrt das Aeußere zum Zeugniß des Innern wird. Ueber alle andere Betrachtungsweisen treibt

ihn im Laufe der Entwicklung die ihm immanente Vernunft hinaus und zwingt ihn, sie als unangemessene Hüllen seines Lebens zu zerbrechen und abzustreifen. Darum wird allerdings auch die Geschichte ein mächtiger Beweis für die Wahrheit und das Gericht des Irrthums; denn wo der Einzelne die Grenze seines Nachdenkens fand, dort ist sie noch nicht der ganzen Menschheit gesetzt; das Kleid, das jenem paßte, ist dem allgemeinen Geiste der Menschheit sicherlich zu eng.

Wenn daher der Nachdruck darauf gelegt wird, daß die Strebungen in der Philosophie über Hegel hinausgehen, nicht blos im Einzelnen, sondern im Ganzen; denn es ist bereits zur Bekämpfung und Vernichtung seiner Methode gekommen; wenn darauf hingewiesen wird, daß die Forderung und Tendenz der Gegenwart die einer theistischen Weltanschauung ist, so wird seine stärkste Waffe, nämlich die Geltendmachung des Historismus, gegen ihn selbst gekehrt, gegen ihn, dem die Gegenwart das Höchste ist (Gesch. d. Philos. III. 686.) und der darum nothwendig mit dem Satze, daß der Lebende Recht habe, übereinstimmen muß. Diese Tendenz der neuesten Philosophie, wenn sie nach meiner Ueberzeugung auch in einzelnen Vertretern ihrem Ziele noch ziemlich ferne steht, hat doch zum Mindesten die Unhaltbarkeit der Hegel'schen Philosophie aufzuzeigen angefangen und die neue Begründung einer Lehre vorgenommen, die mit der Persönlichkeit des absoluten Geistes die Freiheit und Unsterblichkeit des relativen wahrt; einer Lehre, die in der Geschichte der bisherigen Philosophie wenigstens ebensogroße Vertreter gefunden hat, als der immanente Pantheismus. Wenn darum Hegel einen Abschluß in die Philosophie gebracht hat, so doch nur den Abschluß einer Richtung derselben, nämlich der Immanenzlehre, die uns bei ihm in ihrer höchsten und glänzendsten Gestalt entgegentritt, gleichsam als hätte sie zum letzten Kampfe alle ihre Kräfte noch aufbieten wollen. Sie selbst aber, anstatt den Abschluß der ganzen Philosophie zu begründen, enthält bei Hegel, wie C. Ph. Fischer (Idee der Gottheit. 15—40.) dargethan hat, nur die Forderung einer tieferen Fassung der Got-

tesidee und wird so zur Stufe einer andern höheren Weltanschauung.

So fällt sie demnach nur auf die eine Seite eines Gegensatzes, der sich durch die ganze Geschichte des religiösen und philosophischen Bewußtseyns der Menschheit zieht, der namentlich aus der verschiedenen Ausbildung der Kantischen Prinzipien neuerdings in schroffer Spannung in der Philosophie hervortrat und dessen Ueberwindung zu einem tieferen, befriedigenderen Resultate führen mußte, als die Einseitigkeiten zu bieten im Stande sind. — Ob wir in irgend einer Gestalt der Religion vielleicht dieses Resultat unmittelbar gegeben schon besitzen, bleibe für jetzt noch unentschieden; für die Speculation wenigstens ist dasselbe noch immer Forderung und Aufgabe. Und darin liegt eben die große Bedeutung der Theosophie Baaders und der neuen Philosophie Schellings, daß sie eine Ueberwindung jenes Gegensatzes versuchen. Darf ich eine Vergleichung mit der Vergangenheit wagen, so ist die Differenz von Spinoza und Leibnitz in der Differenz der Hegel'schen und Herbart'schen Philosophie wiedergekehrt, könnte man als vermittelndes Glied zwischen jenen Jacob Böhme betrachten, so zwischen diesen Baader und Schelling. —

Der Gegensatz also, um dessen Ueberwindung es sich handelt, ist der des Monismus und Dualismus, der Lehren, die entweder Gott mit der Welt identifiziren oder von ihr trennen; mit einem andern Ausdruck auch als Gegensatz der Immanenz und Transscendenz bezeichnet. Jede von beiden Seiten hat der andern gegenüber ihre Berechtigung und relative Wahrheit, gegen eine dritte höhere Weltanschauung verlieren sie aber dieselbe.

Der Monismus oder Pantheismus findet sich in der Unmittelbarkeit der Religion und des Lebens überall da, wo das Ich noch nicht zum Bewußtseyn seiner Freiheit erwacht ist, sondern in blinder Abhängigkeit der Außenwelt hingegeben, sich von ihr noch nicht unterscheidet und sich darum nicht als Anderes und Fürsichseyendes weiß. In der Philosophie hingegen muß er ebenfalls da seinen Anfang nehmen, wo die Factoren des Wis-

sens nicht unterschieden, sondern identifizirt werden. Wird dort die Freiheit des Individuums negirt, so hier mit der Negation von Denken und Seyn, Subject und Object das Wissen, also die Philosophie selbst. Die Ekstase der Neuplatoniker, wie die intellectuale Anschauung Schellings vernichten mit dem Bewußtseyn auch die Philosophie. Würde es sich hier um eine prinzipielle Widerlegung des Pantheismus handeln, so wäre uns das Wissen als der Punkt bezeichnet, von wo aus die Opposition ihren Anfang zu nehmen hätte.

Die Negation der persönlichen Freiheit aber kann als die Klippe betrachtet werden, an der, wie ein neuerer Geschichtschreiber der Philosophie sich ausdrückt (Chalybäus: Hist. Entw. d. spec. Philos. ꝛc. IV. Aufl. 300.), die Trümmer so mancher früheren pantheistischen Systeme in der Tiefe des Zeitstromes versenkt liegen. Denn das, wenn einmal erwachte, so unvertilgbare Freiheitsbewußtseyn der Menschheit, in dem auch ihr ganzer Werth begründet liegt, hat von jeher die letzte und entscheidende Instanz gegen die Logik und den Zauber, womit der Pantheismus Verstand und Gemüth zu gewinnen sucht, gebildet. An dieser Stelle hat auch Schelling die Umkehr begonnen und die Grundlagen seiner neuen Philosophie gelegt.

Die Negation der Freiheit ist also das characteristische Merkmal des Pantheismus; denn die menschliche Freiheit scheint der einzige Ort außerhalb des göttlichen Willens zu seyn. — Suchen wir darum die allgemeine Kategorie des Pantheismus zu bestimmen, so ist es die Kategorie der Substanzialität. Alle jene Stadien des individuellen und allgemein-geschichtlichen Lebens, wo diese Kategorie übergreift und dergestalt vorwiegt, daß der Einzelne darin verloren geht, sind darum als pantheistisch zu bezeichnen. Sie herrscht aber in der Kindheit der Individuen und Völker, in jener ersten Zeit, wo das Ich fast willenlos und ganz passiv den äußern Eindrücken hingegeben ist und ohne sich selbst zu bestimmen nur bestimmt wird. Im allgemeinen Strome des Seyns nicht an sich haltend und sich selber fassend, zerfließt es in demselben. Geht darum eine in vor-

gerückteren Zeiten gebildete Weltanschauung auf den Pantheismus zurück, so steigt sie antihistorisch auf eine niedrigere Stufe herunter. Wenn sich aber auf dem Grunde eines solchen Lebens eine Religion oder sociale Ordnung erbaut, so wird sie den Boden ihres Wachsthums nicht verhehlen. Die ersten Naturreligionen tragen den Charakter der Substantialität, der Gottheit gegenüber negirt sich das Individuum in Trauer und Furcht. Allmählig beginnt aber die eine Substanz sich polytheistisch zu zersplittern und treten zuerst die großen Potenzen des natürlichen und staatlichen Lebens personificirt mit gewisser Selbstständigkeit hervor, so scheint endlich auf griechischem Boden das Räthsel der Sphinx sich zu lösen, nämlich das Bewußtseyn der Persönlichkeit aufzugehen. Aber unter diesem heiteren Götterhimmel, in dem der Grieche nur sein eigenes Leben objectivirte, ruht der noch nicht vernichtete, sondern blos in den Grund gedrängte Uranos, die eine Substanz bedroht als Fatum Götter und Menschen. Daher jener Zug tiefer Trauer, den der Frühling dieses Lebens mit all seiner Blüthenpracht nicht zu verhüllen vermag, jene Ungewißheit der individuellen Fortdauer und Verkennung der persönlichen Würde. Das Verständniß der antiken Tragödie wird uns Dasselbe offenbaren; denn die allgemeine Weltanschauung eines Zeitalters reflectirt sich in seinen dramatischen Schöpfungen, weil das Leben des Einzelnen nur der Spiegel des allgemeinen ist. —

Die Verfassungen der alten Welt, ob sie als Despotien oder Republiken auftreten, offenbaren denselben substantialen Character. Auch Platons Staat verkennt die unendliche Bedeutung und Würde der Persönlichkeit.

Wenn wir aber auf solche Weise den Pantheismus auf einem Stadium des Lebens nahe gelegt sehen, ja, wenn er ganze Gestaltungen desselben bedingt; wenn wir ferner in der Geschichte der Philosophie eine Anzahl der bedeutendsten Geister als seine Vertreter finden; wenn wir selbst in unsern tiefsten Mystikern, wie z. B. bei Tauler (C. Schmidt hat dies in seiner Monographie Tauler's gezeigt), unzweifelhafte Anklänge an

denselben gewahren und wenn dann endlich auch die Poesie ihn mit allem Zauber der Phantasie umkleidet hat — ich erinnere hier nur an die Lieder von Dschellalleddin Rumi — dann muß in ihm sicherlich auch ein Kern der Wahrheit liegen; denn anders müßten wir die Substanz der Menschheit für verkehrt und verderbt erachten, weil sie solange und so sicher in der finstersten Nacht des Irrthums wohnen konnte; zu welchem Flacianismus sich zu bekennen, jedes christliche Gemüth aber anstehen wird. Jedenfalls hat eine solche welthistorische Erscheinung das Recht, zu verlangen, daß man vorher tiefer in sie eingehe und sie verstehen lerne, ehe über sie abgesprochen wird. — Es liegen aber Elemente der Wahrheit im Pantheismus. Die Lehre von der tiefen Abhängigkeit der Kreatur Gott gegenüber, das damit verbundene reiche religiöse Gefühl, das uns in allen Formen des Pantheismus, namentlich da, wo er mehr in der Unmittelbarkeit des Lebens auftritt, begegnet, die Immanenz Gottes in der Welt und daher die innigste Beziehung Gottes zu ihr, — sind jene wahren, weil aber einseitig festgehaltenen, darum nothwendig in den Irrthum umschlagenden Elemente des Pantheismus. Die Selbsthingabe in Liebe und Religion ist keine solche, die mit der Vernichtung des sich Hingebenden endet; denn dann wäre, wie Julius Müller (Die christl. Lehre v. der Sünde. I. 121. Breslau 1844.) treffend bemerkt, „die Liebe der vollkommenste Widerspruch" und die übergroße Demuth würde an dieser Stelle in den allergrößten Hochmuth umschlagen, wie denn auch die falsche Mystik des Mittelalters jene Hingabe in der Vergottung enden ließ; — sondern soll Liebe und Religion bestehen, so muß Relation zwischen zweien da seyn, hört diese auf, so hört auch jene auf. Tief ist die christliche Lehre von der Liebe, die höher als Glaube und Hoffnung, ewig bleibt. Auf einem gänzlichen Mißverständniß der Liebe beruht darum Schleiermacher's Forderung (Reden über die Religion. 4. Aufl. 120.), daß man aus Liebe zu Gott versuchen möchte sein Leben aufzugeben und darnach zu streben, schon hier unsere Persönlichkeit zu vernichten, und im Einen und Allen zu leben.

Falsch ist auch Platons Idee von der Liebe, wenn er sie den Sohn von Reichthum und Armuth nennt. Und so schön Hegel von der Religion sagt, daß die Völker sie als ihre Würde und als den Sonntag ihres Lebens angesehen haben und daß wir in ihr alle beschränkten Interessen der Endlichkeit auf der Sandbank der Zeitlichkeit zurücklassen, so falsch ist es doch, wenn er in dieser Region des Geistes die Fluthen der Vergessenheit strömen läßt, aus denen Psyche trinkt (Religionsphilosophie. II. 5.). Der Egoismus, wo er sich ausschließlich geltend macht, ist verwerflich; wer ihn aber ganz in sich negiren wollte, der raubt sich sein unveräußerliches, ich möchte sagen, sein ihm angebornes Recht. Nicht blos auf Gnade, sondern auch auf Verdienst ist das Verhältniß des Menschen zu Gott gegründet.

Wo aber das Ich aufgegeben, wo die Individualität und Persönlichkeit als das Böse bezeichnet wird, da wird nothwendig die persönliche Unsterblichkeit und in weiterer Consequenz auch die Persönlichkeit Gottes negirt. Denn wo die Iche verschwinden, da giebt es kein Subject und kein Object, also auch kein Bewußtseyn mehr und alles verflüchtigt sich in den bestimmungslosen Aether der einen Substanz. Endlich, wo Gott und Welt indentificirt werden, da wird Gott und Welt negirt.

Wenden wir uns zur entgegengesetzten Weltanschauung. — Ist die Kategorie des Pantheismus als die der Substanzialität bezeichnet worden, so ist hier die des Atomismus in Anwendung zu bringen. Was Leibnitz Spinoza gegenüber versuchte, nämlich die eine Substanz in viele Substanzen zu zerschlagen, das macht sich hier geltend. — In der Unmittelbarkeit des Lebens tritt diese Weltanschauung auf jener Stufe hervor, wo das Individuum sich als frei und ungebunden erfährt und darum bis zur Negation jedes Verhältnisses und damit jeder Verpflichtung fortzugehen sucht. Dem Pantheismus gegenüber ersteht hier ein socialer Polytheismus. In der Philosophie aber muß diese Doctrin überall da hervortreten, wo die Factoren des Wissens, Subject und Object getrennt werden, also wo ihre nothwendige Beziehung verkannt wird. Hebt sie im socialen Leben eigentlich

dasselbe auf, so negirt sie hier die Philosophie; denn mit der Negation des Verhältnisses von Denken und Seyn wird das Wissen negirt. Der antike Skepticismus strebte die völlige Beziehungslosigkeit und Ataraxie des Individuums an. In der neueren Philosophie sehen wir aber ganz deutlich, wie der Dualismus in der Kritik der reinen Vernunft den staatlichen und religiösen zur Folge hat. Kant gründete, wie Rousseau, den Staat auf das bloße äußerliche Rechts-Verhältniß, auf den Vertrag und verkannte, daß er auf weit substantialeren Grundlagen ruht. Die Transscendenz Gottes betonte er so sehr, daß Gott zu einem Jenseits des Bewußtseyns wurde und nur als Postulat der practischen Vernunft dem Menschen noch erreichbar war. Die Kantische Schule gab auch dem schaalen Rationalismus der deutschen protestantischen Theologie, der sich von der aus Leibnitz hervorgegangenen Wolf'schen Philosophie herdatirte und durch den englischen Deismus fortwährende Nahrung fand, neuen Aufschwung und damit einer Doctrin, die nicht minder, wie die pantheistische, die Religion negirt. Denn diese hört nothwendig da auf, wo die Relation aufhört, eben weil sie Relation ist. Mit Recht haben darum Schelling und Hegel sich in den härtesten Vorwürfen gegen diese Doctrin ergangen. Sie ist aber noch immer die Ansicht des größten Theils der Gesellschaft, weil sie überall da ist, wo der Einzelne nur mit seinem lieben Ich beschäftigt in kalter Indifferenz den innigen Rapport verkennt, in dem er zur ganzen Wirklichkeit steht. Sie ist so recht die Weltanschauung eines Krämervolkes, weil bei diesem nur das Interesse seine Betonung findet.

In der neuesten Philosophie hat Herbart und seine Schule die metaphysischen Grundlagen dafür gelegt. Die Herbart'sche Metaphysik hat keine Theologie, eben weil sie keinen Gott hat, d. h. weil auch ihr Gott ein Jenseits des Bewußtseyns ist. Diese Doctrin negirt keineswegs die Freiheit, sie muß consequenterweise vielmehr den Indeterminismus festhalten. Sie sichert dem Ich seine Unsterblichkeit, deren Beweis, merkwürdig genug, gerade bei Kant auf den moralischen, bei Leibnitz und Herbart

auf den metaphysischen Egoismus der Monaden und Realen gegründet ist. Sie identifizirt Gott und Welt nicht, sie trennt sie nur. Wie der aristotelische νοῦς im ewigen Sichselberdenken nur mit sich selbst beschäftigt die Welt den Bahnen ihrer Gesetze überläßt, so ist auch hier Gott der Welt ganz transscendent. (Der der Herbart'schen Philosophie so häufig gemachte Vorwurf des Atheismus wird durch das Obige auf seine rechte Bedeutung zurückgeführt.)

Wir werden aber auch in diesem Gegensatze des Pantheismus die relative Wahrheit und Berechtigung nicht verkennen dürfen, gerade in den Problemen nicht, die eben berührt worden sind. Der Mensch ist frei, aber er ist nicht absolut frei; er ist unsterblich, aber nicht deshalb, weil er ein abstracter Punkt ist und bleiben soll; Gott ist von der Welt getrennt und für sich seyend, aber nicht so, daß er sie außer sich gesetzt und alle Beziehung mit ihr abgebrochen hätte.

Was daher dem Pantheismus fehlt, das finden wir hier, und hier fehlt, was dort zuviel ist. So sind beide Weltanschauungen einseitig und schlagen darum im Laufe der Geschichte leicht in einander über. Beide haben Gründe für sich, beide fehlen aber schon in den Ausgangspunkten. Der Pantheismus vernichtet über dem Einen und Allgemeinen das Viele und Einzelne, der Monadismus verliert über dem Vielen und Einzelnen das Ganze und Allgemeine. Beide sind darum unvermögend, das System der Wirklichkeit zu erkennen und zu construiren. Die Idee des Systems selbst aber ist die Lösung des Problems. Ein System mangelt sowohl dort, wo Alles nur Eines und darum keine Fülle und Mannigfaltigkeit ist, als auch hier, wo das Viele ohne Einheit ist. Beide Einseitigkeiten müssen daher versöhnt, aber nicht nur versöhnt, sondern überwunden werden. Nicht mit einem bloßen juste milieu ist hier geholfen; denn die Einheit liegt nicht zwischen den Gegensätzen, sondern steht über ihnen.

So drängt uns demnach die in der Geschichte liegende Nothwendigkeit zu einer höhern Philosophie, als die bisherige

war, da auch die letzte glänzendste Erscheinung auf dem Gebiete der Speculation, nämlich das Hegel'sche System, nach dem Zeugnisse jener nur zu einem Extrem heruntersinkt, über das hinauszugehen sie zugleich dringend fordert. Dem Weltgeiste dürfte es demnach noch nicht gelungen seyn, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun, vielmehr erscheint es, trotz der Widerrede derer, die lieber auf die Worte des Meisters schwören, als dem Geiste der Gegenwart Rechnung tragen, als gerechtfertigt, wenn ich die früher angedeutete neueste Richtung der Philosophie nicht als Rückfall in die Vergangenheit, sondern als lebensvollen Fortschritt in die Zukunft betrachte. Monismus und Dualismus gleichen zwei Figuren der Dialektik und Logik, der unmittelbaren Einheit und der Antithese, dem Begriff und Urtheil; — jetzt gilt es aber die höhere Synthese und den Schluß zu finden.

Diese neueste Richtung der Philosophie, wurde oben erwähnt, habe die Tendenz einer theistischen Weltanschauung. Damit hat sie sich in ein positives Verhältniß zum Christenthum gestellt; denn das Christenthum ist wesentlich Theismus. „Es ist Angelegenheit der Menschheit", sagte Schelling schon in seinem Streite mit Jacobi (Denkmal ꝛc. 65.), „daß jener Glaube, der bis jetzt blos Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntniß verkläre." Schelling hat darum nicht blos eine neue Begründung des Theismus versucht, sondern seine Religionsphilosophie auch an das Christenthum angeschlossen. (Schelling nennt das Christenthum und seine Religionsphilosophie jetzt Monotheismus. Die Bedeutung, die er diesem Terminus in seiner neuesten Speculation gibt, dürfte aber von den Theologen mit Recht beanstandet werden.) Deshalb verkündigt ihr ein neuerer Geschichtschreiber der Philosophie eine große Zukunft. „Denn es herrscht das Bedürfniß", sagt er, „eine weltgeschichtliche Erscheinung, wie das Christenthum, vor dem menschlichen Geiste zu rechtfertigen, und so die Apologie Gottes und des Menschengeistes zu übernehmen, die aufgegeben werden müßte, wenn Unsinn oder Falschheit Jahrhunderte zu beherrschen ver-

möchten" (Gumposch im Supplementband zu Rixner's Gesch. d. Phil. 383.). Und Chalybäus, zur Zeit sicherlich einer unserer bedeutendsten Denker, spricht es geradezu als das prophetische Amt der Wissenschaft in der Gegenwart aus, das Christenthum zu einem innerlichen, zu eines jeden Subjectes selbsteigner freier Ueberzeugung zu machen, damit es ein wahres, ebenso allgemein übereinstimmendes, wie in jedem Einzelnen vertieftes werde: „denn wenn es das Wissen ist", fährt er fort, „ist es das Selbst in uns, und erst, wenn es dieß ist, ist es die Idee, welche, reine Causalität, aus sich und nicht um Anderes willen die Werke des Glaubens gebiert". (Wissenschaftslehre 437.). Uebrigens genüge die Erinnerung an die Bestrebungen der Schüler Baader's und Schelling's, sowie die Erwähnung der Namen J. H. Fichte, Ulrici, Carriére, K. Ph. Fischer, Weiße u. s. w. zum Beweise der Wirklichkeit der christlichen Tendenz der neuesten Philosophie, welche letztere Männer zum Theil aus Hegel's Schule selbst hervorgingen und so die innerliche Umgestaltung und Ueberwindung seiner Speculation aufweisen.

Doch betrachten wir die christliche Weltanschauung im Verhältniß zu den vorhin geschilderten Einseitigkeiten, ob in ihr unmittelbar gegeben und gefunden sey, was die Philosophie erst zum speculativen Ausdrucke zu bringen sucht.

Allerdings ist ihr Gott ein persönliches Wesen, das nicht mit der Welt zusammenfällt, das aber ebensowenig von ihr getrennt ist. Nicht die abstracte pantheistische Einheit, nicht die dualistische Trennung bezeichnet sie, sondern das Wort des Paulus: „In Gott leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (act. 17, 28.). Gott ist der innen- und überweltliche, er durchdringt und beherrscht, wenn man sich dies menschlich vostellig machen will, die Welt, als wie der Geist den Leib, und wie jener diesen nicht nur innerlich durchdringt, sondern auch über ihm steht, so ist Gott nicht blos der innen- sondern auch der überweltliche. Er ist, wie es neuere Philosophen ebenso schön, als tiefsinnig ausdrücken, in seinem Verhältniß zur Welt

dem seine Gedanken in sich tragenden und über ihnen stehenden Ich vergleichbar. — Diese Fassung des Verhältnisses trifft der stereotyp gewordene Hegel'sche Vorwurf, daß wenn die Welt als ein anderes als Gott gesetzt werde, dieser an ihr seine Grenze habe, weniger; mit Recht trifft er nur den Dualismus, der die Welt, wie die antike Philosophie die Materie, Gott gegenüber in das Verhältniß des Gegensatzes setzt. Uebrigens, wenn auch in jener noch der Schein einer Begrenzung Gottes zurückbleibt, so hebt sie sich für ihn dadurch auf, daß sie als Selbstbegrenzung gedacht wird. Gewöhnen wir uns daran statt der extensiven trivialen Unendlichkeit, eine innerliche geistige zu denken. — Was aber die gegen die göttliche Persönlichkeit vorgebrachten Einwürfe betrifft, so stützen sie sich zum Theil auf einen falschen Begriff der Persönlichkeit. Wenn diese Selbstmacht ist, so wäre es widersprechend, sie vom Absoluten zu negiren.

Allerdings ist dem Christenthum die Schöpfung ein Act göttlichen Beliebens, der ebensowohl auch hätte unterbleiben können, dessen Motiv, wenn wir es uns menschlich vorstellig machen wollen, dem schönen Drange einer künstlerischen Natur, den Reichthum ihres Innern zu offenbaren, vergleichbar ist. Ist es aber vielleicht vernünftiger, an die Stelle einer freien selbstbewußten Causalität etwa den logischen Begriff zu setzen und einfach zu sagen: er entläßt sich in die Natur? Ist die Kluft zwischen dem Begriff und der Natur vielleicht geringer, als die zwischen einem persönlichen Gott und seiner Schöpfung? Widerspricht es nicht allem speculativen Denken, in die Wirkung mehr, als in die Ursache zu setzen? Widerspricht es nicht der ganzen Naturwissenschaft, wenn z. B. Michelet, an diese Metaphysik sich haltend, leichtfertig behauptet: „die Menschheit hat nicht angefangen. Denn wenn die Ideen des ewigen Prinzips selbst ewig sind, wie Plato es mit Recht behauptet hat, so haben sie auch immer die Kraft gehabt, sich zu verwirklichen; und die einzig mögliche Verwirklichung der Gattung ist das Daseyn der Individuen.“ (Im 22. Bd. 68 dsr. Zeitschrift.) Das heißt

mit der Wissenschaft Spiel treiben und sieht gerade darnach aus, als wollte man die Philosophie absichtlich in Mißcredit bringen. Ehe wir uns an eine solche Metaphysik halten, kehren wir doch lieber gleich zum „System der Natur" zurück, das uns wenigstens mit jenen abstracten Hohlheiten verschont. — Nicht minder wäre es verkehrt, eine bewußte Causalität festhalten und doch wieder die Welt aus einer Differenzirung des göttlichen Wesens erklären zu wollen, durch welches dieses erst zum Bewußtseyn erwachte. Denn wenn das Bewußtseyn den Gegensatz bedarf, so müßte man, um einen selbstbewußten Gott festhalten zu können, einen ewigen Dualismus statuiren. Dann wäre die Welt ebenso ewig oder zeitlich, wie Gott selbst. Sie ist nicht die Wirkung einer selbstbewußten Causalität, sondern einer — man weiß nicht wie — in das Absolute gekommenen Nothwendigkeit der Differenzirung, deren Product nicht blos die Welt, sondern auch Gott wäre. — Subject und Object sind allerdings Correlate und wir vermögen uns ohne Gegensatz kein Bewußtseyn zu denken; allein gerade hier dürfte eine tiefere Fassung der Trinitätslehre die Möglichkeit des göttlichen Bewußtseyns erklären. Die Debatten über die Möglichkeit des göttlichen Bewußtseyns haben nahe gelegt, daß nur die Trinitätslehre über den Pantheismus hinausführt. Jeder trinitarische Gott ist der sich selber fassende und sich selbst genügende, nur der abstract Eine bedürfte der Welt, um daran für seine Weite eine einfassende Enge, für sein Ich ein Du zu haben. Er hat an ihr vielmehr nur den Widerschein seiner eignen Herrlichkeit und indem er ihr die Signatur seines Wesens aufdrückte, hat er sie auf Freiheit gegründet. Darum ist die Geschichte nicht ein nothwendiger Prozeß, in dem der Weltgeist nach dem Selbstbewußtseyn ringt, sondern das Product zweier Factoren, des göttlichen und creatürlichen. In den Kampf der streitenden Atome greift unsichtbar eine höhere Hand, um selbst aus Streit und Gegensatz den Bau der Ewigkeit zu gestalten. Die größten Philosophen und neuerdings Schelling haben in der Wirklichkeit einen nicht in Verstand aufgehenden Rest, ein Irrationales anerkannt,

und indem sie damit die mathematische Nothwendigkeit der pantheistischen Geschichtsbetrachtung negirten, haben sie wieder Reichthum, Fülle und Mannigfaltigkeit in die Wirklichkeit gebracht. Ich läugne nicht die Gesetzmäßigkeit der Geschichte, — sie festzuhalten, ist Aufgabe jeder philosophischen Weltanschauung, — aber ich läugne die einseitig festgehaltene Gesetzmäßigkeit, wo man das reiche vielgestaltige Leben mit der leicht eingelernten Zauberformel einiger trockener Kategorien erklären will. So bringt man in das Leben den Mechanismus todter Formeln und raubt ihm allen Zauber und alle Schönheit, die gerade darin besteht, daß wir in ihm Freiheit und Nothwendigkeit in einander greifen sehen. Alle Schönheit geht über die strenge Regelmäßigkeit hinaus, ist nur bei einer gewissen Freiheit möglich. Der Pantheismus muß nothwendigerweise die Kunst verkennen, weil er in dem Unberechenbaren nur die Ohnmacht des Geistes und die blinde Zufälligkeit, also das Böse, zum Ausdruck kommen sieht. Eine Aesthetik ist darum nur auf theistischem Standpunkt möglich. — Endlich erklärt die Wahrung der individuellen Freiheit die Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen allein in befriedigender Weise, so daß wir nicht gezwungen sind zu Ansichten unsere Zuflucht zu nehmen, die dem Begriff des Absoluten widersprechen.

So steht die theistische christliche Weltanschauung auch hierin höher als Monismus und Dualismus und sie erkennt in der Geschichte weder den Ablauf eines aufgezogenen Uhrwerkes noch ein Aggregat sinnloser Zufälligkeiten. Freilich ist eine solche Ansicht auch mit größeren Schwierigkeiten verbunden, als die beiden andern; aber nicht das leicht Begreifliche, weil Oberflächliche, ist schon das Wahre, und würde es sich in der Philosophie um Handgreiflichkeiten handeln, so thäten wir besser, uns mit Feuerbach an das allein Greifbare, nämlich an die Materie, zu halten.

Dem Christenthum ist aber die Geschichte die Ineinsbildung des göttlichen und creatürlichen Factor's und darum ist ihm Christus nicht ein Schößling aus dem innersten Marke der

göttlich begabten Menschheit heraus, sondern die Hereinpflanzung eines neuen göttlichen Prinzips und als solche der Mittelpunkt der Geschichte, von dem aus, als einzelner Incarnation, der Strom einer allgemeinen perennirt, bis die Geschichte vollendet und Christus wiedergekommen ist, um, wie die naiv-kindliche Anschauung sich ausdrückte, die Freuden des Millenniums zu feiern, worunter freilich nicht immer die tiefere Idee jenes ausgesprochenen Ziels und harmonischen Abschlusses der Geschichte, sondern nur zu oft das Phantasma einer unendlichen Endlichkeit verstanden wurde. Der Gottmensch, dessen Idee nicht rationalistisch oder mythisch zu verflachen ist, sondern dessen Erscheinung und ganze Geschichte real und doch in ihrer allgemeinen Bedeutung gefaßt werden muß, wird zu einer unerschöpflichen Quelle der tiefsten Beziehungen, die wir in jeder andern Exegese vergeblich suchen.

In ihm darf weder die Menschheit noch die Gottheit verkümmert werden. Weil eine frühere Zeit über der letztern die erstere zu sehr vergaß, vergaß eine spätere über der erstern zu sehr die letztere. Ist Christus wahrhafter Mensch, so ist auch alles wahrhaft Menschliche christlich, wie es Tertullian schon angedeutet hat, wenn er die menschliche Seele von Natur aus eine Christin nennt; hat Christus in concreter Wirklichkeit, wie ihn die evangelische Geschichte schildert, existirt, so ist die Blüthe der Humanität kein wesenloses Ideal mehr, sondern sie ist Wahrheit und Wirklichkeit und kann in jedem wieder real werden, weil sie einmal real gewesen ist; in jedem aber ihre Möglichkeit liegt. Ist aber Christus auch wahrhafter Gott, so ist in dieser gott-menschlichen Gestalt eine höhere Ausgleichung für die Forderungen der dualistischen und monistischen Weltanschauung gefunden, deren Andeutung hier genügen muß; zugleich aber eröffnet sich darin für die Würde und den Beruf der Menschheit ein neues Verständniß. Alle Werke, worin sie ihren Adel offenbart, sind nicht blos menschliche, sind gott-menschliche Werke. Die tiefste Wurzel und der letzte Grund jedes höheren Fluges der menschlichen Kraft und Begeisterung ruht in jener

in der Zeit schon wirklich gewordenen gott-menschlichen Gestalt. Je näher die Zeit ihrer Erscheinung rückte, um so reichere und herrlichere Blüthen sprossen am Baume der Menschheit. —

Dem Christenthum, mit seiner Anerkennung der menschlichen Würde, gilt es daher nicht schon hier, den Schatz göttlicher Lebenskraft zu heben, den jeder Augenblick des irdischen Lebens in seinem Schooße beherbergt, sondern jeder Moment des Daseyns hat zwar in sich selbst seinen Zweck, aber in der weit hinausschreitenden langen Reihe von Zwecken sinkt er nur zur Stufe und zum Mittel für einen höchsten und letzten herab, in dem sich der unscheinbare schwache zerbrechliche Keim zur Blume der Ewigkeit entfaltet hat. — Die christliche Philosophie wird nicht die Identität, aber auch nicht den Dualismus von Denken und Seyn statuiren, sondern an ihre Stelle die Uebereinstimmung treten lassen, womit das Wissen, also die Philosophie selbst, möglich geworden ist. Soll für sie ein terminus technicus gebraucht werden, um sie im Gegensatze zu Monismus und Dualismus zu bestimmen, so liegt die Bezeichnung Trinarismus nahe.

Die Kategorie der christlichen Weltanschauung aber kann als die des Organismus ausgesprochen werden; denn der Organismus ist die höhere Einheit der blos substantialen und blos atomistischen Construction. Das Fürsichseyn der lebendigen Kräfte statuirend, läßt er sie ebensosehr ineinander greifen. Die christliche sociale Ordnung soll darum nichts anderes seyn als ein großer Organismus, in dem alle ineinander wirken und leben. So ist sie ein höherer Lebensverband als das vorwiegend substantielle Familien- und das egoistische Rechts-Leben. Der christliche Staat duldet weder Despotie — bloße Contraction, — noch Anarchie — bloße Expansion, — sondern er sichert die größtmögliche Freiheit dem Einzelnen ohne Gefährdung des Ganzen.

Soll aber endlich noch das Prinzip des Christenthums ausgesprochen werden, so ist es die Liebe. Sie ist nicht blos ethisches, sondern auch ontologisches und me-

taphyſiſches Prinzip. In ihm löſt ſich das Räthſel der Welt herrlich und troſtreich. Es macht die Schöpfung als freien Act eines Urgeiſtes verſtändlich und ſichert dem relativen Geiſte Freiheit und Unſterblichkeit. Nur dies Prinzip allein ermöglicht die Religion; darum iſt das Chriſtenthum die abſolute Religion. —

So ergibt ſich uns denn die theiſtiſche chriſtliche Weltanſchauung als die höhere, als die von der Entwicklung der Geſchichte wie von der Vernunft gleichſehr geforderte. Denn was Schelling von einem Syſtem, worin die Vernunft ſich ſelbſt als wirklich erkennt, verlangt, nämlich alle Anforderungen des Geiſtes wie des Herzens, des ſittlichſten Gefühls wie des ſtrengſten Verſtandes in ſich zu vereinigen (Philoſ. Schriften. I. 507.), das dürfte von ihr wohl am eheſten geleiſtet werden. Allerdings ſehen wir ihr noch nicht ganz auf den Grund, allein dies iſt gerade ein Beweis ihrer Tiefe. „Was das Anſtößige am Chriſtenthum iſt", ſagt der eben erwähnte Denker, „daß der göttliche, große, unendliche Inhalt in die beſtimmteſte, beſchränkteſte, endlichſte Form eingefaßt erſcheint, iſt gerade das Große, Geniale. Gott iſt die höchſte künſtleriſche Natur. Denn dies iſt das Weſen der Kunſt und des in ihr ſich ausſprechenden Genie's: Einfaſſung eines großen, reichen, gewaltigen Inhalts in die beſtimmteſte, endlichſte, faßlichſte Form. Wo entweder ſchrankenloſe Productionskraft iſt, ohne von der Form gebändigt, in eine beſtimmte endliche Form gefaßt zu ſeyn, wo alſo der Stoff die Form erdrückt; oder wo andrerſeits Form ohne Fülle, dürre leere Form iſt, — da iſt kein Kunſtwerk, kein Genie. Dem wahren Kunſtwerk muß man es anſehen, wie die Form den unendlichen Inhalt, den reichen großartigen Stoff bezwungen und gebändigt hat." (In den von Frauenſtädt herausgegebenen Vorleſungen. S. 103—104.)

Und ſo dürfte es denn, namentlich Angeſichts der neuen philoſophiſchen Bewegung, gerechtfertigt ſeyn, wenn ich die frohe Hoffnung auszuſprechen wage, daß das Reſultat jener langen geiſtigen Strömung in der Geſchichte der Philoſophie nicht ein negatives für das Chriſtenthum ſeyn werde, daß vielmehr auch

die höchste Potenz der Menschheit, der Gedanke, zu einem gewaltigen Zeugniß seiner Wahrheit werde. Dies halte ich für tiefer und darum will ich auch, daß die Philosophie sich frei ergehe, ungebunden und ungehemmt von jedem Druck der Autorität; denn nur die freie ungebundene wird ein freudiges, weil innerlich vermitteltes und nicht abgedrungenes Zeugniß ablegen. Nichts von ihren großartigen Thaten soll verloren seyn, sie alle sollen uns vielmehr zu Steinen für den Bau der höchsten, der geforderten Weltanschauung werden. Selbst der Irrthum soll uns dienen, ebenso dienen, wie der gothische Dom seine Pfeiler auf die in den Grund gedrängten infernalen Gewalten erbaut. Das ist ja gerade der höchste Triumph der Wahrheit, daß ihr selbst der Irrthum dienen muß. —

Alles Große und Erhabene, was der Geist der Menschheit in sittlichem, wissenschaftlichem und künstlerischem Streben aus seiner Tiefe geschöpft und geboren hat, soll für den Theismus in Anspruch genommen werden; — die neue Apologie des Christenthums kann die Wunder der evangelischen Berichte getrost der destruirenden Kritik überlassen, da sie für sich die Wunder des Geistes in der Geschichte in Anspruch nehmen wird.

Recensionen.

K. Monnard, ordentl. Prof. zu Bonn: Recht und Pflicht, ihr gegenseitiges Verhältniß als sittliche Grundlage des Gesammt-Verhaltens in Bezug auf das Glück der Einzelnen und das Wohl der Völker. Elberf. 1854.

Die Geschichte der griechischen Philosophie zeigt, nachdem der Urheber und der systematische Vollender des Platonismus gestorben waren, Erscheinungen, welche auf den ersten Anblick als bloße Rückschritte erscheinen können, weil die verschiedenen Richtungen nach Aristoteles nur Wiederbelebungsversuche der kleineren sokratischen Schulen sind, über welche Plato hinausgegangen war. Erst die Nachwelt hat erkennen können, daß jener scheinbare Rückschritt zugleich die Philosophie gefördert hat, daß, was

vom griechiſchen Standpunkt aus angeſehn als ein Verfall (d. h. als Zerfallen in ſeine Elemente) erſcheinen muß, von einem höhern, dem univerſalhiſtoriſchen, Standpunkt betrachtet auch als ein Fortſchritt anerkannt werden muß. Der Ruin und das Ende der griechiſchen Speculation iſt zugleich der Beginn der griechiſch-römiſchen Reflexionsphiloſophie, ohne welche die ſpätere (mittelalterliche und moderne) Philoſophie nicht möglich war. — In einer ähnlichen Lage wie damals die griechiſche Speculation, befindet ſich gegenwärtig die deutſche. Ihr Sparta hat ſeine beiden Könige verloren. Dem Le roi est mort! welches am 14ten November 1831 in Berlin, am 20ſten Auguſt 1854 in Ragaz ausgerufen ward, iſt kein Vive le roi! gefolgt, und wenn es in dieſem Augenblick vielleicht Viele gibt, die zu wiſſen meinen wer der größte Philoſoph Deutſchlands iſt, ſo wiſſen doch viel Mehrere, vielleicht Alle, daß wir keinen großen haben. Es wäre nicht zu verwundern, wenn in dem Interregnum, in dem wir uns befinden, ſich etwas ganz Aehnliches zeigte wie dort: ein Wiederauftauchen nämlich von Richtungen, welche gegolten hatten ehe es deutſche Speculation gab, und die man als aufgehobene Momente in ihr anzuſehn ſich gewöhnt hatte. Eine Menge von Anzeichen ſcheinen wirklich darauf hinzuweiſen, daß man in Deutſchland nicht nur, wie bisher, dem Gange folgen will, den in Frankreich der Wechſel der Kleidermoden nahm, nicht nur, wie gleichfalls bisher, politiſches Räſonnement, das in Frankreich ſelbſt ſo antiquirt iſt, daß es für Lamartine Object ſeines hiſtoriſchen Roman's werden konnte, aufwärmt und für neu ausgibt, ſondern daß in Deutſchland ſelbſt in der Philoſophie ſich der Gang wiederholen ſoll, den ſie in Frankreich bereits längſt genommen hat. Drei Momente ſind nämlich in dieſem Gange beſonders ſichtbar hervorgetreten. Der Senſualismus und Materialismus der zweiten Hälfte des 18ten Jahrhunderts ruft den, namentlich an die Schottiſchen Philoſophen ſich anſchließenden, Spiritualismus hervor, oder, wie er vielleicht richtiger genannt wird, den Pſychologismus; denn dies iſt das Weſentliche in der von Royer Collard und beſonders von

Couſin hervorgebrachten Revolution in der franzöſiſchen Philoſophie, daß die pſychologiſche Begründung der Philoſophie ihren eigentlichen Halt gebe. Wie dieſer Punkt Couſin dahin gebracht hat, ſich einen Carteſianer zu nennen, ſo iſt er es auch, welcher ihm den Uebergang bahnte zur Beſchäftigung mit Kant und der deutſchen Speculation überhaupt, vermöge welches Ueberganges die franzöſiſche Philoſophie ihre dritte Metamorphoſe erfuhr, indem ſie faſt ganz in Geſchichte der Philoſophie ſich verwandelte und das Wort Eklekticismus auf ihr Panier ſchrieb. Gerade dieſelben drei Momente aber laſſen ſich in gewiſſen Tendenzen der deutſchen Philoſophie wieder erkennen, die wie es ſcheint den vacant gewordenen Thron in Anſpruch nehmen. Einmal der Materialismus, dem erſtlich die lauten Simmen ſeiner Repräſentanten, dann aber der Umſtand zu Gute kommt, daß ſich Viele, die als Naturforſcher ausgezeichnet ſind, ihm anſchließen, und das große Publicum einmal gewöhnt iſt, Männern von berühmtem Namen auch in den Gebieten andächtig zu folgen, wo der Name nicht erworben wurde. Zweitens mehren ſich die Stimmen, welche in einem genaueren pſychologiſchen Studium die Panacee für das Siechthum des philoſophiſchen Intereſſes finden. Irren wir nicht ſo wird dies bald noch mehr geſchehen, und die Richtung der modernen Theologie, die immer mehr zu einer Analyſe des frommen Selbſtbewußtſeyns wird, kann dieſer Richtung nur in die Hände arbeiten. Endlich hieße es ſich gegen das Offenbarſte verblenden, wenn wir leugnen wollten, daß der Zuſtand, über den vor Jahrzehenden tiefer Blickende in Frankreich ſich beklagten, daß das Intereſſe für Philoſophie dem für ihre Geſchichte gewichen ſey, heut zu Tage in Deutſchland Statt findet, wo hiſtoriſche Werke, und in ſyſtematiſchen die hiſtoriſchen Einleitungen noch am Meiſten, vielleicht allein, nicht flüchtig geleſen ſondern ſtudirt werden. — Es iſt aber dieſe Parallele zwiſchen dem wie es in Frankreich ging und bei uns geht, nicht gezogen um ein beſchämendes Bekenntniß abzulegen, ſondern um vermittelſt ihrer die Behauptung zu begründen, daß in ihr auch etwas Tröſtliches liegt. Wenn

gewiſſe Erſcheinungen in der franzöſiſchen philoſophiſchen Literatur darauf hinweiſen, daß dort eine Wendung ſich vorbereitet oder gar eingetreten iſt, ſo kann, jenen Parallelismus einmal zugeſtanden, daraus gefolgert werden, daß auch wir ihr entgegen gehen. So aber iſt es wirklich. Nicht als wenn das Studium der Franzoſen ſich von der Geſchichte der Philoſophie abgewandt hätte — (die Anzeige eines franzöſiſchen Werkes in dem vorliegenden Hefte wird das Gegentheil beweiſen) — aber es hört allmählig auf, die erſte Stelle im philoſophiſchen Studium einzunehmen. Man will bemerkt haben, daß die Verleger philoſophiſcher Sachen in Paris gründliche hiſtoriſche Arbeiten gleichgültig, ſyſtematiſche, ſtreng philoſophiſche, dagegen mit Aufmerkſamkeit anſehen. Es ſoll faſt zur Regel werden, daß die, welche ſich die philoſophiſchen Novitäten anſehn, an dem Tiſche vorübergehn, wo die hiſtoriſchen Arbeiten liegen, und nur nach ſolchen fragen, die nicht ſowol zeigen was man für wahr gehalten hat, als was wahr iſt. Namentlich aber ſcheinen es ethiſche Unterſuchungen zu ſeyn, welche anfangen die Aufmerkſamkeit zu feſſeln, und zwar ſolche, die nicht, wie die politiſchen, die Anwendung der ethiſchen Gebote, ſondern vielmehr ihre Begründung betreffen. Couſin's Schrift du vrai, du beau et du bien kann kaum als ein Beweis für eine ſolche Wendung des Intereſſes gelten, denn es iſt dies eine bereits vor langer Zeit von ihm gehaltene Vorleſung. Dagegen muß es als höchſt bedeutſam angeſehen werden, wenn der von Couſin angeregte Jules Simon eine ausführliche Schrift: Le devoir herausgibt, wenn dieſe Schrift allgemeines Aufſehen erregt, und öffentlich als gemeinnütziges Werk gewiß nicht bloß, weil das gegenwärtige Gouvernement den Verfaſſer verfolgt, gekrönt wird. Auch das Erſcheinen der hier anzuzeigenden Schrift rechnen wir zu dieſen Symptomen. Es könnte zunächſt befremdend erſcheinen, die vorſtehenden Bemerkungen über franzöſiſche Philoſophie an ein Buch geknüpft zu ſehn, deſſen Verfaſſer Profeſſor in Bonn iſt, und welcher es uns in deutſcher Sprache vorlegt. Indeß wird dies Befremden verſchwinden, wenn man den Urſprung der Abhand-

lung berücksichtigt. Die Genfer gemeinnützige Gesellschaft nämlich hatte im Jahre 1853 die Preisaufgabe gestellt den Einfluß des Rechts- und Pflichtbegriffs auf das Wohl der Einzelnen und der Völker zu untersuchen, und dabei sowol streng wissenschaftliche als in populärer Form abgefaßte Schriften zugelassen. Beide natürlich in französischer Sprache. Von den eingesandten sechs Abhandlungen ward einer streng wissenschaftlichen der Preis, einer populären das Accessit zuerkannt. Es fand sich, was nicht oft vorkommen möchte, daß beide zu ihrem Verfasser den, sowol als Fortsetzer von J. v. Müller's Schweizergeschichte wie auch sonst als politisch gebildeten Historiker bekannten Prof. Monnard hatten, der, nachdem er seine Professur in Lausanne durch die letzte Revolution verloren, in Bonn eine Anstellung gefunden hat. Die erste dieser beiden Schriften hat er selbst deutsch bearbeitet, und diese Bearbeitung ist es, die wir hier besprechen. (Leider haben wir sie nicht mit dem französischen Original vergleichen können, da der Druck desselben, so viel uns bekannt, noch nicht vollendet ist.) Es geht daraus hervor, daß die Arbeit der französischen Literatur angehört, und daß wir in ihr einen Beweis sehen können, wie eine französisch sprechende gelehrte Gesellschaft die Grundfragen der Ethik für wichtig genug hielt, um sie als Preisaufgabe zu stellen, ganz wie in Paris eine andere ein, ohne ihr Zuthun entstandenes, Werk über denselben Gegenstand, als das bedeutendste der neu erschienenen Werke bezeichnet. Setzen wir daher voraus, daß wie in den oben erwähnten Schritten, so auch in diesem die deutsche Philosophie der französischen nachfolgt, so könnte man es erleben, daß auch bei uns sich das Interesse von der Geschichte der Speculation wieder dem Inhalte derselben zuwendete, und zwar den Principien des Ethischen. Es könnte geschehen, um an das Werk eines der Herausgeber dieser Zeitschrift zu erinnern, daß Fichte's System der Ethik in seinem darstellenden Theile mehr und gründlicher studirt würde, als in seinem kritischen.

Kehren wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen zu der Monnard'schen Abhandlung zurück, so knüpft dieselbe ausdrücklich

an Kant an, seit dem erst die Begriffe von Recht und Pflicht so wie ihr Verhältniß zu einander bestimmt und gründlich erforscht seyen, und, nachdem das Recht als die durch die Freiheit Aller bedingte Freiheit des Einzelnen, oder als die Gleichheit in der Freiheit definirt ist, kommt sie dazu, daß also das Recht auf das Verhältniß von Menschen zu Menschen beschränkt ist. Da aber die Pflicht auch in der absoluten Vereinsamung bindend bleibt, so ist es nicht richtig die Correlation beider so auszusprechen, daß die Pflicht aus dem Rechte (des Andern) entspringe; vielmehr ist der Begriff der Pflicht umfassender, es gibt Pflichten, die nicht dem Bereiche der Gesellschaft, sondern einer höhern Sphäre angehören. Indem dann weiter der Unterschied des Rechtes und der Pflicht betrachtet, bei jenem die Erzwingbarkeit bei dieser die Freiheit, bei jenem das allein Entscheiden des Thatbestandes bei dieser der Absicht, bei jenem der negative (verbietende und erlaubende) bei dieser der gebietende Character nachgewiesen wird, zeigt der Verfasser, was auch die Citate aus Kant und Fichte beweisen, daß Recht und Pflicht bei ihm ganz dem entsprechen, was bei jenen beiden als Legalität und Moralität einander gegenübergestellt war. Wie aber Fichte die Erfahrung machte, daß manches ethische Seyn weder unter das legale noch unter das moralische Handeln unterzubringen sey, die Ehe z. B., die er eben deswegen nur in einem Anhange zu placiren wußte, so hat der Verf. das entschiedene Bewußtseyn, daß es eine Sphäre gebe, in der Pflicht und Recht sich harmonisch durchdringen. Er bezeichnet diese Sphäre S. 10. als die gesellige Ordnung. Eben so spreche die Philosophie die Einheit beider Principien in dem Satze aus, der auch der Schrift als Motto vorgesetzt ist: das erste Recht des Menschen ist, seine Pflicht zu erfüllen. — Nach dieser Begriffs- und Grenz-Bestimmung wird zu dem Einfluß übergegangen, den beide Begriffe haben, und gezeigt wie das Festhalten nur am Recht den Eigennutz mehre, während die Achtung vor der Pflicht zum aufopfernden Vergessen seiner selbst führe, welche Gesinnung die höchste nicht nur moralische, sondern auch politische Wichtigkeit

habe, da nur der Wille frei ist, der von der Pflicht durchdrungen ist. — Der folgende Abschnitt geht nun zur Anwendung des bisher Entwickelten in einem größeren Gebiete über, indem er die Revolutionen betrachtet, und zeigt wie alle mißlingen mußten, die nur auf Eroberung von Rechten, und wären es auch die Menschenrechte, gingen und der Pflicht nicht Rechnung trugen. Die der Nordamerikaner und der Schweizer zeigen dagegen im Gegentheil, was erreicht werden kann, wenn ein Volk durch die Pflicht zum Gebrauch des Rechtes hingeleitet wird. Eben so zeigt die Erfahrung, daß nur die Achtung vor der Pflicht Revolutionen verhindert, und das erreichen läßt, was der, nur Rechte wollende, Communismus und Socialismus vergebens anstrebt. Unter Bugeaud gingen in Algier socialistische Colonisationen unter und die der Trappisten blühte auf. — Eben darum ist nicht, wie es gewöhnlich geschieht, das Recht vor die Pflicht, sondern diese vor jenes zu setzen, und das höchste Ziel, die Harmonie beider dadurch zu erreichen, daß die Pflicht zum Ausgangspunkte gemacht wird. Darin liegt das eigentliche Geheimniß der sittlichen und politischen Erziehung, die nirgends verkehrter ist als in Frankreich, wo der Nationalfehler, die Eitelkeit, durch die Einrichtungen des öffentlichen Unterrichts verzehnfacht wird. Im Gegensatz dazu wird der Nordamerikanischen Erziehung eine glänzende Lobrede gehalten, namentlich wegen der innigen Verschmelzung von Moral und Religion. — Ein Blick in die „Zukunft der Gesellschaft", in welchem die Ungeduld zur Ruhe verwiesen wird, die nicht bedenkt, daß wir im Drama der Weltgeschichte erst in dem zweiten, mit dem Christenthum begonnenen, Aufzuge stehn, zugleich aber die Gewißheit ausgesprochen, daß eine Zeit kommen werde, wo der Altar, vor dem die Staatsbürger ihre Knie beugen, das Gesetzbuch der Pflichten trägt, schließt die anziehende Schrift.

Es wurde der Inhaltsangabe derselben von uns die Bemerkung vorausgeschickt, daß unsere philosophische Literatur sich nach der französischen zu richten, an ihr einen Lehrmeister zu haben scheine. Jetzt, wo der wesentliche Inhalt von Herrn

Prof. Monnard's Abhandlung angegeben worden, können wir, wenn jene Bemerkung demüthigend erſcheinen ſollte, eine andere machen, die dieſen Charakter nicht hat. Es muß uns zur ſtolzen Freude gereichen, wenn eine franzöſiſch geſchriebene Preisaufgabe, die von franzöſiſch ſprechenden Richtern gekrönt wird, ſich ſo enge an die Lehren deutſcher Philoſophen anſchließt. Nicht nur werden Kant und Fichte häufig citirt, ſondern durch das Hervorheben des Punktes, in welchem Legalität und Moralität ſich begegnen und durchdringen, iſt der Verf. über den ethiſchen Standpunkt beider in derſelben Weiſe hinausgegangen, in welcher die deutſchen Philoſophen hinausgegangen ſind, die Kant's und Fichte's Anſichten weiter entwickelten, Schelling und Hegel. Als das Epoche machende namentlich in des Letzteren Ethik ſehen wir die Erkenntniß an, daß Legalität und Moralität nur Momente in dem ſind, was er Sittlichkeit nennt und kaum anders nennen konnte, nachdem Kant ſeiner Rechtslehre und Moral den gemeinſchaftlichen Titel Metaphyſik der Sitten vorgeſetzt hatte. Ob Herr Monnard die Darſtellung Hegel's oder ſeiner Schule kennt, geht aus der Abhandlung nicht deutlich hervor. Daraus daß er das Wort „ſittlich" braucht, wo nach Hegel nur „moraliſch" ſtehen durfte, kann bei einer Schrift, die aus dem Franzöſiſchen überſetzt iſt, wo nur das eine Wort moralité gebräuchlich iſt, nichts gefolgert werden. Dem ſey aber wie ihm wolle, der Gedanke daß in ſeiner höchſten Spitze das Recht mit der Moralität zuſammengehe, und daß dieſe Harmonie die ſittlichen Gemeinſchaften gebe, iſt ihm nicht fremd. (Man könnte es bedauern, daß dieſe Gebiete, in welchen weder der zwingende Buchſtabe des in der Geſellſchaft herrſchenden Geſetzes, noch das Gewiſſen des vereinſamten, ſeiner Vernunft gehorchenden Menſchen entſcheidet, ſondern das was wir Treu und Glauben, was der Franzoſe foi nennt (in dem weiteſten Sinne, wo ſowol der ſchlechte Zahler als der untreue Ehemann ein homme sans foi heißt), die leitende Macht iſt, daß dieſe Gebiete nicht genauer betrachtet wurden, allein man vergäße dabei, daß dem Verf. die Aufgabe in einer Weiſe geſtellt war, die das

Auseinanderhalten beider Begriffe zur Pflicht machte). Kurz es sind ursprünglich deutsche Philosopheme, welche der Verf. seinem Räsonnement zu Grunde legt. Dieser Umstand aber allein ist es, der dem Schreiber dieses es möglich macht von dem Studium der Monnard'schen und andrer französischer Schriften, in denen gleichfalls deutscher Einfluß sichtbar ist, wohlthätige Folgen für die deutsche Philosophie sich zu versprechen. Er hat einmal die stolze Ansicht, daß gerade wie im Platonismus alles enthalten ist, was wahr und ewig ist in den früheren philosophischen Systemen, so daß eine Rückkehr zu diesen nur ein Rückschritt wäre, daß gerade so in dem Kantianismus (und alle spätere deutsche Speculation ist nur seine Entwicklung) Alles enthalten ist, was die Vorkantische (englische, schottische, französische) Philosophie Wahres enthält. Hinter Kant zurückgehen, von Reid und Condillac lernen, erschiene ihm darum als ein Rückschritt, wie wenn Einer nach Plato und Aristoteles die Kynische Richtung hätte erneuern wollen. Anders verhält sich's aber wo der aristotelisirte Kynismus der Stoiker, wo der mit Platonischen und Aristotelischen Elementen versetzte Megarismus der Skeptiker u. s. w. auftritt. Dieser hat die Philosophie weiter gebracht, als sie als bloßer Aristotelismus gekommen war. So mögen vielleicht zwar nicht die französischen Philosophen, wohl aber die französischen Ausbilder deutscher Philosophie, und dann weiter die durch diese angeregten deutschen in der modernen Zeit die Stellung einnehmen, welche am Anfange dieser Anzeige der griechisch-römischen Philosophie angewiesen ward.

Dr. **Erdmann.**

E. Reinhold: System der Metaphysik. Dritte neu bearbeitete Auflage. Jena 1845.

Ein philosophisches Werk, das in dritter Auflage vor das Publikum tritt, beweist fast schon durch seine bloße Existenz, daß es einen erheblichen Werth in sich tragen muß. Es ist zugleich ein tröstliches Zeichen, daß das Interesse an philosophischen Untersuchungen, ja sogar an den eigentlich metaphysischen Problemen, noch nicht so ganz erloschen seyn kann, als es im

Allgemeinen den Anſchein hat. Wir begrüßen daher die neue Auflage mit wahrer Freude, um ſo mehr, da ſie uns von neuem die Beſtätigung liefert, daß der verehrte Hr. Verf., unbeirrt von den neueren Erſcheinungen und Tendenzen auf dem allgemeinen Gebiete der Wiſſenſchaft, den Weg innehält, den er längſt als den richtigen erkannt hat und von dem auch wir glauben, daß er allein zum Ziele führen kann. Seine Darſtellung bezweckt, wie er in der Einleitung bemerkt, „die richtige und unentbehrliche Seite des kritiſchen Verfahrens, das Erſtreben der befriedigenden Aufſchlüſſe über die Organiſation, die Geſetzmäßigkeit, den Erkenntnißwerth und die Tragweite der Thätigkeiten unſrer Intelligenz mit dem Gültigen der dogmatiſchen Richtung, mit dem Trachten nach Verwirklichung einer apodiktiſchen Wiſſenſchaft der metaphyſiſchen Wahrheit zu vereinigen, und ſich ſo als eine kritiſch-dogmatiſche zu bewähren.“ Er will eine Erkenntnißtheorie durchführen, welche „nicht bloß über die Beſchränktheit der Subjektivitätslehre, ſondern auch über das Unzulängliche der einander entgegengeſetzten Einſeitigkeiten des Idealismus und Realismus, des Rationalismus und Empirismus emporſteigen“ ſoll, und welche daher als ein Ideal-Realismus oder als die Verfolgung einer empiriſch-rationalen Methode bezeichnet werden könne. Nach dieſer Theorie „bleibt das menſchliche Erkenntnißvermögen zufolge ſeines Weſens keineswegs in den Bezirken der empiriſchen und der rein mathematiſchen Verſtandeserkenntniß beſchränkt, in denen es zunächſt ſich entfaltet.“ Aber „für die Erklärung des höheren dynamiſchen Erkennens nimmt ſie nicht ihre Zuflucht zu der Annahme eines a priori thätigen Vermögens, welches dem a posteriori erkennenden getrennt gegenüberſtehen ſoll. Ebenſowenig meint ſie nur durch Schmälerung oder durch gänzliche Verwerfung des Erkenntnißwerthes der Erfahrung einen Raum gewinnen zu können für die Entwickelung der ſpeculativen Erkenntniß. Sondern ſie weiſt nach, daß in einem an ſich normalen, aber zufolge der Unreife der Vernunftentwickelung nur entſtellt und verkümmert bei den meiſten Menſchen ſichtbar werdenden Entfaltungsgange der In-

telligenz aus dem Boden der Erfahrungsbegriffe die dynamisch-rationalen Erkenntnißbegriffe entspringen," — d. h. Erkenntnißbegriffe, welche als „apodiktisch gültige Anerkennungen und Ueberzeugungen die Ordnung und Harmonie des Weltganzen und die hierin sich offenbarende ewige Einheit der begründeten Natur und des begründenden Urgeistes betreffen, und mithin die letzten Erklärungsgründe für Alles, was unter unmittelbarer Anleitung der Wahrnehmung erkannt und gedacht wird, zum Gegenstande haben." —

So charakterisirt der Hr. Verf. selbst seine Erkenntnißtheorie, seine durch sie bedingte Behandlung der Metaphysik und die Hauptergebnisse, zu denen sie ihn geführt hat. Wir stimmen ihm vollkommen bei, wenn er sonach die Erkenntnißtheorie als die Grund legende Disciplin betrachtet, von deren Ergebnissen das Verfahren und somit der Erfolg der philosophischen Forschung abhängt. Wir stimmen ihm gleichermaßen bei, wenn er behauptet, daß auf dem Boden der Erfahrung (natürlich nicht bloß der äußern, sondern auch der innern über unser eignes — geistiges — Wesen und Leben) jene „Anerkennungen und Ueberzeugungen" entspringen, welche über die bloße Erfahrung hinausgehen und die letzten Erklärungsgründe für Alles, was unter Anleitung der Erfahrung erkannt und gedacht wird, enthalten. Wir theilen endlich seine Grundansicht, daß die philosophische Forschung nur vorsichtig und unter beständiger Kritik jedes Schrittes, den sie thut, diejenigen Spuren und Richtungen, in denen die Erfahrung selbst über sich hinausweist, zu verfolgen habe, und auf diesem Wege sicherlich zu der Anerkennung Gottes als des „begründenden" — ja nach unserer Ansicht, als des absolut schaffenden — Urgeistes gelangen werde. Wenn wir daher im Folgenden einige Punkte, in denen wir von des Verf. Ansicht abweichen oder seine Darstellung und deren Begründung uns unklar geblieben ist, hervorheben, so geschieht dieß nur, weil wir uns gewissermaßen verpflichtet erachten, ihn in der Kritik, die er nach seinen eignen Principien über jede seiner Behauptungen zu üben hat, nach Kräften zu

unterſtützen, und ſo den gemeinſamen Weg zum Ziele ebener, ſicherer, heller machen zu helfen. —

Der erſte dieſer Punkte betrifft die logiſche Frage, die wir im letzten Hefte dieſer Zeitſchrift des näheren erörtert haben („Ueber den Begriff des Urtheils" S. 255 ff.). Wir beſtreiten danach, daß, wie der Verf. behauptet, „all unſer bewußtes Vorſtellen an die Urtheilsbildung und Urtheilsanwendung geknüpft ſey" (S. 24.), oder wie er an einer andern Stelle (S. 27.) ſich ausdrückt, daß „unſer bewußtvolles Vorſtellen ſowohl bei unſern unmittelbaren Wahrnehmungen des Sinnenfälligen wie bei dem Nachdenken über jeden Denkſtoff niemals anders als in Urtheilen erfolge." Wir glauben, daß der Urtheilsbildung die Bildung unſerer Wahrnehmungen, Anſchauungen, Begriffe, kurz unſrer Vorſtellungen-überhaupt thatſächlich voraufgeht und nothwendig voraufgehen muß, weil erſt bewußte Vorſtellungen vorhanden ſeyn müſſen, ehe ſie mit Bewußtſeyn in das beſtimmte Verhältniß von Subjekt und Prädicat geſetzt werden können. Wir glauben, daß die Entſtehung unſrer bewußten Vorſtellungen nur mittelſt der unterſcheidenden Denkthätigkeit zu Stande kommt, weil nur mittelſt ihrer das Bewußtſeyn ſelbſt entſteht, und daß demgemäß wohl all' unſer bewußtes Vorſtellen auf der unterſcheidenden Thätigkeit unſers Geiſtes beruht, daß aber Unterſcheiden und Urtheilen zwei verſchiedene Funktionen ſind. Da wir dieß, wie erwähnt, erſt vor Kurzem des Näheren darzuthun geſucht haben, ſo bemerken wir hier nur noch, daß der Verf. uns inſofern ſelbſt beiſtimmt, als er ſpäter (S. 40.) anerkennt, daß der Seele ihre Empfindungszuſtände ꝛc. nur zum Bewußtſeyn kommen, ſofern und indem ſie dieſelben von ſich ſelbſt unterſcheidet. In der That werde ich nur dadurch einer Empfindung und reſp. des Empfindens ſelbſt mir bewußt; und dieſer Akt der Unterſcheidung geht nothwendig dem Urtheile: Ich habe dieſe Empfindung, vorauf, weil die Empfindung, erſt nachdem ſie von dem empfindenden Selbſt unterſchieden iſt, als eine ſeiner prädicativiſchen Beſtimmtheiten gefaßt werden kann. Erſt nach und mittelſt dieſer Unterſcheidung iſt im Bewußtſeyn ein Prädicat

vorhanden, welches —, und ein Subjekt, von welchem es prädicirt werden kann. —

Mit diesem Punkte hängt ein anderer unmittelbar zusammen. Es fragt sich in jeder Erkenntnißtheorie vor Allem, was die logischen Gesetze, die logischen Grundbegriffe (Kategorieen) und Grundformen zu bedeuten haben, — woher sie selbst stammen, und ob ihnen eine reelle, objektive, oder nur eine ideelle, subjektive Geltung zukomme. Der Verf. macht hier mit Recht wiederholentlich und ausdrücklich den Unterschied geltend zwischen „dem Ideal-Realen in unserm Erkennen" und „dem Logisch-Formalen in unserm Denken überhaupt." In der That sind die Kategorieen nur formale Begriffe, ebenso formal, wie die bloßen Formen des Urtheils und des Schlusses. Und der logisch formale Begriff z. B. der Qualität-überhaupt ist daher wohl zu unterscheiden von dem ideal-realen (concreten) Begriffe einer bestimmten Qualität, der Schwere, der Cohäsion ꝛc. Die logisch formalen Begriffe sind die bloß formalen Normen der unterscheidenden Denkthätigkeit, die ideal-realen dagegen sind die concreten Gattungs- und Artbegriffe, die wir uns mittelst jener auf Grund der Erfahrung bilden und denen wir daher eben so viel Objektivität beimessen als unsrer Erfahrungserkenntniß überhaupt. Der Verf. hat ganz Recht, wenn er behauptet, daß durch die Vermischung dieser beiden ganz verschiedenen Arten von Begriffen viel Verwirrung im Gebiete der Philosophie angestiftet worden, indem man z. B. den logisch formalen Begriff der Substanz-überhaupt — der freilich nur Einer seyn kann — ohne Weiteres zu der Einen, absoluten, allem Seyn realiter zu Grunde liegenden Substanz hypostasirte. Aber wir glauben, daß er zu weit geht und die Gränze beider Gebiete überspringt, wenn er von dem ideal-realen Begriffe der Pflanze, des Thiers ꝛc. auch noch einen logisch formalen Begriff des Thieres und der Pflanze unterschieden wissen will. Wir begreifen wenigstens nicht, worin hier der Unterschied des Ideal-Realen vom Logisch-Formalen bestehen soll, und wie es überhaupt einen logisch-formalen Begriff von Thier, Pflanze ꝛc. geben kann. Und eben-

ſowenig verſtehen wir, was der Verf. meint, wenn er (S. 78.) behauptet: „Nur für die ſubjektive Form des Urtheilens hat es ſeine Richtigkeit, daß man jede Determination, jede Begränzung und Entgegenſetzung, die im Vorſtellen ausgeführt wird, in der Weiſe des negativen Urtheils ebenſowohl, als in der des affirmativen zu vollziehen vermag. Aber jenſeits der ſubjektiven Form unſers Urtheils, in der Wirklichkeit ſelbſt giebt es nur Poſitives, nur poſitiv beſchränktes Endliches unterhalb des allumfaſſenden Abſoluten" ꝛc. Freilich giebt es in der Wirklichkeit nichts bloß Negatives, nichts, was unſerm bloß negativen Urtheile (— das aber eben darum in Wahrheit gar kein wirkliches, vollſtändiges Urtheil iſt —) entſpräche. Aber ſind die Dinge realiter unterſchieden und involvirt jeder Unterſchied doch eine (relative) Negation, ſo muß nothwendig auch dieſer Negation eine wenn auch nur relative Realität zukommen. Und wie iſt es möglich ein „beſchränktes Endliches" zu denken oder als ſolches zu erkennen, ohne es als ein mit einer Negation realiter Behaftetes zu faſſen? Schranke und Ende, Beſchränktheit und Endlichkeit ſind ja ſelbſt weſentlich Negationen, wenn auch an einem Poſitiven und daher nur relativiſcher Natur: was ſie ausſagen, muß daher doch auch in der Erkenntniß eines Endlichen als ſolchen mit erkannt werden!

Von Erkenntnißtheoretiſchen Betrachtungen, welche die „erfahrungsmäßige Grundlage der Vernunfterkenntniß" feſtzuſtellen ſuchen, geht der Verf. fort zur „immanenten rationalen Weltbetrachtung." Innerhalb dieſes Theils ſeiner Schrift iſt es nur Ein Punkt, in welchem uns ſeine Darſtellung und deren Begründung unklar geblieben iſt, — aber es iſt ein Hauptpunkt. Denn es iſt der Uebergangspunkt aus der Betrachtung der Wirklichkeit in die alle Metaphyſik erſt möglich machende Sphäre der Ideen. Nachdem der Verf. den Begriff der Körperlichkeit (Materialität), „die Realform des allgemeinen Weſens aller thatſächlich gegebenen ſubſiſtirenden Dinge" erörtert hat, macht er jenen Uebergang (S. 137.) mit der allgemeinen Bemerkung: die immanente Vernunftbetrachtung ſchreite demnächſt fort zur ſchlecht-

hinnigen Werthbeurtheilung der thatsächlich im Großen und Ganzen vorhandenen Ordnung des Daseyns; sie erfasse an ihr „den unbedingten Werth, den Charakter des in seiner Einheit vollständigen Guten.“ Wir vermissen zunächst an diesem Fortschritt das, was eigentlich den Fortschritt macht, — den Nachweis, wie die „immanente Vernunftbetrachtung“ dazu komme, nicht mehr Betrachtung, sondern Beurtheilung des Werths der thatsächlich vorhandenen Ordnung der Dinge zu seyn. Wir vermissen ferner eine nähere Erörterung dessen, was unter Werth und Werthvoll zu verstehen sey, so wie des Maaßstabes, nach welchem der Werth beurtheilt werden soll. (Erst später S. 191 bemerkt der Verf., daß er mit diesem Ausdruck die in mannichfaltigen Graden unsrer denkenden Beurtheilung sich darstellende Wichtigkeit, Vorzüglichkeit, Güte, Schönheit, Nützlichkeit und Annehmlichkeit der Gegenstände bezeichne. Aber dieß bezieht sich nur auf die einzelnen Gegenstände, und da die Angabe fehlt, worin die Wichtigkeit, Angemessenheit, Güte ꝛc. besteht, so bleibt es auch unbestimmt worin der Werth besteht.) Wir vermissen endlich den Nachweis, warum und inwiefern das, was unbedingten Werth hat, mit dem „Charakter des in seiner Einheit vollständigen Guten“ in Eins zusammenfallen soll. In Folge dieses Mangels an näherer begrifflicher Erörterung und Begründung wird die Darstellung manchem Leser an Dunkelheiten und Inconvenienzen zu leiden scheinen, die an und für sich in der Grundanschauung des Verf. nicht liegen. Man wird sagen: das Gute hat freilich Werth und das unbedingt Gute unbedingten Werth; aber wenn ich nicht weiß, was das Gute ist, so weiß ich auch nicht, was werthvoll ist. Weiterhin bemerkt zwar der Verf., daß „im Kreise der immanenten Vernunftbetrachtung die Wirklichkeit des Weltganzen als das schlechthin Gute erkannt werde,“ und scheint dabei den Nachdruck auf die Ganzheit, die Ordnung des Daseyns zu legen. Aber, wird man einwenden, es hängt ja offenbar von der Werthschätzung, von dem Maaßstabe der Beurtheilung ab, ob mir dieses Ganze und seine Ordnung als schlechthin gut erscheinen wird, und so

lange nicht nachgewieſen iſt, daß ſie nach dem alleingültigen Maaßſtabe der Werthbeurtheilung ſchlechthin gut ſey, wird der Peſſimiſt (z. B. A. Schopenhauer) dieß entſchieden in Abrede zu ſtellen berechtigt ſeyn, und mit ſeinen Einwendungen gehört werden müſſen. Die mechaniſche und chemiſche Geſetzmäßigkeit wie die begriffliche Ordnung der Dinge nach Gattungen und Arten hat allerdings ihren Werth, aber doch nur den untergeordneten einer nothwendigen Bedingung zur Verwirklichung des Guten; wie ſie das „ſchlechthin Gute," welches doch auch das ethiſch Gute umfaßt, ſelbſt ſeyn könne, bleibt unklar. Weiter wird mancher Leſer fragen, wie nach dieſer Begriffsbeſtimmung des Guten noch von der „Idee" als der „beſtimmenden Macht des Guten und als des oberſten Geſetzes für die Geſammtthätigkeit aller der Natur der Dinge angehörigen Kräfte" die Rede ſeyn könne. Iſt die Wirklichkeit des Weltganzen das ſchlechthin Gute, ſo iſt das Gute ein Reelles, Vollendetes, Abgethanes; und es fragt ſich mithin, wie es durch die Macht der Idee noch beſtimmbar ſeyn oder warum ihm die Idee als beſtimmende Macht vorauszuſetzen ſeyn ſoll. Auch wird es manchem Leſer auffallen, daß ſpäter (S. 183. 206.) von der „Verwirklichung des Guten" die Rede iſt, alſo das Gute als ein erſt zu Verwirklichendes bezeichnet wird, während nach der obigen Begriffsbeſtimmung in der Wirklichkeit des Weltganzen doch auch das Gute ſeine Wirklichkeit bereits zu haben ſcheint. Wenn endlich der Verf., um den Begriff des Endzwecks einzuführen, bloß hinzufügt: vermöge der Werthbedeutung des Guten ſpreche ſich in jeder einzelnen die Thätigkeit der Kräfte einer Gattung regelnden Idee, wie in der Einheit der Geſammtidee des Naturganzen das Charakteriſtiſche der teleologiſchen Urſache, des Endzwecks aus; und wenn er letzteren dahin näher beſtimmt, er ſey „in der Ordnung der Dinge das um ſeiner ſelbſtwillen Werthvolle, in oberſter Inſtanz das der Harmonie des Ganzen ſelbſt," — ſo wird es wiederum manchem Leſer unklar bleiben, theils wie der Endzweck das um ſeiner ſelbſt willen Werthvolle genannt werden kann, da doch jeder Zweck nur durch ſeinen Inhalt Werth

gewinne, theils wie auf Grund jener Begriffsbestimmung des Guten noch von einem Endzweck die Rede seyn könne, wenn doch in der Wirklichkeit des Weltganzen das schlechthin Gute bereits wirklich sey. Diese Wirklichkeit ist zwar wegen des beständigen Entstehens und Vergehens alles Einzelnen zugleich ein beständiges Wirklichwerden; aber damit ist die Unklarheit nicht völlig beseitigt. Denn das Werden betrifft nur das Einzelne, nicht das „Weltganze" selbst; von letzterem behauptet vielmehr der Verf. ausdrücklich, daß es nicht werde, nicht geworden sey, sondern von Ewigkeit her bestehe.

Schließlich nur noch einige Bemerkungen über eben diese Frage nach der Ewigkeit des Weltganzen. Der Verf. eröffnet mit der Erörterung derselben den dritten Haupttheil seiner Schrift, „die transscendentale Welterklärung." Er entscheidet sich für die Ewigkeit und Unendlichkeit des Weltalls auf Grund des Axioms: „eine objektive Wahrheit, eine Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit der Wirklichkeit, welche keinen Beginn in der Zeit hat, kann keinen Moment erreichen und keinem Momente sich annähern, wo sie ein Ende nähme und einer neuen Determination der Wirklichkeit wiche." Hieraus folge, daß das göttliche Wesen oder was sonst dem Anfange der Welt vorausgesetzt werde, in derjenigen Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit, in der es von Ewigkeit (ohne Beginn der Zeit) bestanden, auch in alle Ewigkeit (ohne Ende) verharren müsse, und mithin niemals aus der ursprünglichen Unveränderlichkeit und Unthätigkeit in schöpferische, die Welt in's Daseyn rufende Thätigkeit übergehen könne. Wir geben dieß vollkommen zu; auch wir halten die gewöhnliche theologische Vorstellung, daß Gott in irgend einem Momente seines ewigen Daseyns erst den Entschluß gefaßt habe, die Welt zu schaffen, für widersinnig. Aber es scheint uns daraus noch nicht die Ewigkeit und Unendlichkeit des Weltalls zu folgen. Wir glauben zunächst, daß man von leeren Worten spricht, wenn man das Ewige, Unendliche bloß als das Anfangs- und Endlose bezeichnet. Diese bloßen Negationen sind in Wahrheit an sich ebenso undenkbar als das reine Nichts.

Denn es iſt gleichgültig, ob die Negation nur eine einzelne Beſtimmtheit, eine einzelne Exiſtenz, oder ob ſie alle Beſtimmtheit, alle Exiſtenz negirt: was wirklich in ihr gedacht wird, iſt entweder gerade dasjenige was ſie negirt, oder irgend ein Andres, das unwillkührlich an deſſen Stelle untergeſchoben wird; — ich kann Nicht-Roth rein als ſolches nicht denken, ohne entweder eben nur Roth, wenn auch als nicht vorhanden, zu denken, oder ohne das Nicht-Rothe als Blau oder Gelb oder Grün ꝛc. — nur unbeſtimmt welches von dem Allen — zu faſſen. Das nach Zeit und Raum Gränzen- und Schrankenloſe iſt das ſchlechthin Unbeſtimmte: ich kann es von mir und meinem Denken nicht unterſcheiden; denn ſonſt hätte es eben an mir und meinem Denken als ein Andres von ihm Verſchiedenes ſeine Gränze. Das Ununterſcheidbare aber iſt das Undenkbare, weil das Denken nichts zu denken vermag, ohne es von ſich (dem Denken) zu unterſcheiden: nur dadurch wird es ihm immanent gegenſtändlich, vorſtellbar. Die Ewigkeit des göttlichen Weſens, poſitiv gefaßt, kann nur darein geſetzt werden, daß Gott der abſolute Anfang ſelbſt iſt und eben darum keinen Anfang (an irgend einem Andern) hat. Nichtsdeſtoweniger iſt es vollkommen richtig, daß Gott, was er als der abſolute Anfang, an ſich und durch ſich iſt, auch in alle Ewigkeit (endlos) bleiben muß, weil das, was keinen Anfang in einem Andern hat, auch in keinem Andern enden d. h. ſich verändern kann. Aber der Verf. weiſt ſelbſt nach, daß Gott, einerſeits als die abſolute Grundurſache der Welt, andererſeits nur als der abſolute, allbewußte wie ſeiner ſelbſt abſolut bewußte Geiſt zu faſſen ſey. Damit behauptet er einerſeits ſelbſt, daß die Welt als Wirkung an Gott als der Urſache ihren Anfang hat. Andererſeits vermögen wir uns kein Selbſtbewußtſeyn zu denken, ohne daß das ſich ſelbſt erfaſſende Selbſt ſich von einem Andern, das es nicht iſt, unterſcheidet: ohne dieſen Act der Selbſtunterſcheidung bliebe der Inhalt des Selbſtbewußtſeyns ein völlig unbeſtimmter. So gewiß wir alſo dem göttlichen Selbſtbewußtſeyn abſolute Beſtimmtheit zuſchreiben müſſen, ſo gewiß ſind wir genöthigt an-

zunehmen, daß durch jenen Akt der Selbstunterscheidung Gottes ein Andres, von ihm Verschiedenes, — die Welt gesetzt sey: wir wenigstens vermögen uns Gott durchaus nicht zu denken, ohne ihn von uns selbst und damit von der Welt zu unterscheiden, und dieser Unterschied, wenn er überhaupt gelten soll, muß nothwendig auch in Beziehung auf die Ewigkeit Geltung haben. Damit ist nun allerdings nicht gesagt, daß die Welt einen Beginn in der Zeit habe; vielmehr ist ja die Zeit als das Nacheinander der entstehenden und vergehenden Dinge selbst erst in und mit der Welt gesetzt. Wohl aber ist damit ausgesprochen, daß die Welt, weil nur durch jenen Akt der göttlichen Selbstunterscheidung gesetzt, nicht ewig ist. Denn demnach ist nicht sie, sondern Gott der absolute Anfang, an dem und durch den sie ihren Anfang hat. Gegen diese Auffassung kann man nicht einwenden, daß Gott mit der Schöpfung der Welt aus Unthätigkeit in (schöpferische) Thätigkeit übergehe. Denn Gott ist absolutes Selbstbewußtseyn, aber eben weil er dieß ist, unterscheidet er sich von einem Andern, das er nicht ist, und die Wirkung dieses Aktes ist das Daseyn der Welt. — Zu dem gleichen Resultate würde derjenige kommen, dem sich aus der denkenden Welt- und Selbstbetrachtung die Ueberzeugung ergeben hätte, daß Gott nicht bloß als der absolute Geist sondern auch als die absolute Liebe zu denken sey. —

H. U.

Deinhardt: Von den Idealen mit besonderer Rücksicht auf die bildende Kunst und auf die Poesie. Programm des Königl. Gymnasiums zu Bromberg ꝛc. Bromb. 1853.

Eine philosophische Abhandlung in einem Schulprogramme ist heutzutage, wo die Philosophie nicht bloß bei den Naturforschern und Praktikern aller Art, sondern auch bei den Theologen, Philologen, Schulmännern ꝛc. in Mißcredit gekommen, eine so seltene Erscheinung, daß eine philosophische Zeitschrift verpflichtet seyn dürfte, sie schon um der Seltenheit willen hervorzuheben, um wie vielmehr, wenn sie, wie die vorliegende,

zugleich von philoſophiſchem Geiſt und Urtheil wie von äſthetiſcher Bildung und poetiſchem Sinn zeugt.

Der Verf. bekundet ſich im Allgemeinen als ein Anhänger der Hegelſchen Philoſophie: wenigſtens bildet ſie die Baſis, auf der ſeine äſthetiſchen Betrachtungen ſich bewegen. Er geht aus von dem Ausſpruche Solgers, daß im Schönen die Wirklichkeit ganz von ihrem Begriffe erfüllt oder das Schöne die vollſtändige Durchdringung des Begriffs und der Erſcheinung ſey; und bemerkt, dieſen Ausſprüchen liege die Vorausſetzung zu Grunde, daß das Schöne auf dem Unterſchiede des Begriffs und der Wirklichkeit und zugleich auf der Möglichkeit beruhe, durch ein Wirkliches dieſen Unterſchied aufzuheben. In der That nun ſey alles Schöne und mithin alle Kunſt ebenſo ſehr durch den Unterſchied des Begriffs oder beſſer der Idee von der entſprechenden Wirklichkeit als durch die reale Einheit beider bedingt. Denn fände zwiſchen der Wirklichkeit und der Idee gar kein Unterſchied ſtatt, d. h. wäre die Wirklichkeit in allen ihren Erſcheinungen ein vollkommenes Abbild der Idee, ſo wäre die Kunſt überflüſſig. Und beſtände zwiſchen der Wirklichkeit ein unauflöslicher Gegenſatz, d. h. wäre jene unter keiner Bedingung zum leibhaften Gegenbilde der Idee zu erheben, ſo wäre die Kunſt unmöglich, da ſie nur die Aufgabe habe, die abſolute Harmonie zwiſchen der Wirklichkeit und der Wahrheit zu finden und darzuſtellen. Dieſe Aufgabe erfülle ſie, indem ſie den Widerſpruch, der zwiſchen Idee und Wirklichkeit in den meiſten Fällen beſtehe, durch Auffindung oder Erfindung eines Wirklichen löſe, welches ein ungetrübter und entwickelter Ausdruck der Idee ſey, alſo durch ein Wirkliches, das, ſo ſehr es räumlich und zeitlich erſcheine und das volle Gepräge individueller Lebendigkeit habe, doch durch und durch ein entſprechendes Abbild der Wahrheit ſey. Ein ſolches Wirkliches, erklärt der Verf., nenne er ein Ideal; und dieſen Begriff des Ideals will er durch eine genaue Erörterung der in ihm liegenden Momente, der Idee, der Wirklichkeit und des Verhältniſſes beider zu einander, näher entwickeln.

Der aufgeſtellte Begriff fällt im Weſentlichen mit der He-

gelschen Begriffsbestimmung des Schönen und resp. des Ideals in Eins zusammen. Denn Hegel bezeichnet bekanntlich das Ideal als „die aus dem subjektiven Geiste geborene concrete Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit [die Erscheinung] nur Zeichen der Idee, zu deren Ausdruck durch den einbildenden Geist so verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts Andres an ihr zeigt", — und eine solche Gestalt ist ihm die Gestalt der Schönheit (Encyklop. §. 556.). Wir verkennen nicht die bedeutsame Wahrheit, die in dieser Begriffsbestimmung liegt; der Verf. hat dieselbe durch seine treffliche Erörterung in ein so klares Licht gestellt, daß sie auch dem Schüler einleuchten wird. Aber wir finden sie nur zum Theil wahr; wir vermissen ein Element in ihr, das dem Hegelschen System, sehr zu seinem Nachtheil, überhaupt mangelt. Hegel will nichts wissen von einem Seynsollen, von einem Hinausgreifen über die Wirklichkeit, die ihm der Ausdruck des objektiven Begriffs ist: der Begriff ist ihm nichts Jenseitiges, nichts bloß Innerliches, sondern das Wesen, das in der Erscheinung sich manifestirt, das Subjekt, das sich objektivirt, und der Begriff in seiner Objektivität ist die Wirklichkeit in ihrer Wahrheit, die Idee nichts als die Einheit des subjektiven und objektiven Begriffs; kurz „das Vernünftige ist wirklich und das Wirkliche vernünftig." Diese wahre (vernünftige) Wirklichkeit ist nicht verschieden von der erscheinenden, außer soweit das Allgemeine von dem unter seiner Botmäßigkeit stehenden Besondern und Einzelnen, in welchem es sich ausdrückt (verwirklicht), verschieden ist. Die Idee ist daher stets auch wirklich, gegenständlich, anschaubar, nur nicht in der einzelnen Erscheinung, sondern wie das Allgemeine nur in der Totalität der unter ihr befaßten und von ihr beherrschten Einzeldinge; und mithin steht nicht die Wirklichkeit-überhaupt im Gegensatz zur Idee, — denn die Idee ist selbst nur das Allgemeine der Wirklichkeit, — sondern nur innerhalb der Wirklichkeit zwischen dem Einzelnen derselben und dem Allgemeinen hat der Gegensatz seine Stätte. Hegel polemisirt daher ausdrücklich gegen die moralischen Idealisten, welche höhere, reinere Rechts- und

Sittenprincipien fordern, als den Staat und die wirkliche Welt im Allgemeinen beherrſchen. Er kennt keinen Gott, der in ſelbſtbewußter (perſönlicher) Selbſtändigkeit von Anfang an über der Welt, als der ideale Zielpunkt des Proceſſes der Weltgeſchichte ſtünde, kein Göttliches, das, obwohl als Motiv (weil Zielpunkt) der weltlichen Entwickelung in ihr immanent, doch zugleich (weil eben Zielpunkt) über alle Wirklichkeit hinausragt, und daher nirgend, auch von der Kunſt nicht, verwirklicht ſondern nur angedeutet erſcheinen kann. Er bekämpft daher, wie der Verf. auch, die künſtleriſchen Idealiſten, die ſich nicht begnügen, das Allgemeine der Wirklichkeit in der Form der Individualität zu adäquater Erſcheinung zu bringen, ſondern nach einer Schönheit ſtreben, in der die Geſtalt eines höhern Daſeyns als das irdiſche ſich abſpiegelt. Mit einem Worte: Hegel bleibt in der Metaphyſik wie in der Moral und Aeſthetik bei der Objektivität des Begriffs ſtehen, wenn er ihr auch den Namen der Idee giebt, — von der Idee im eigentlichen Sinne, die nicht bloß das im Einzelnen verwirklichte Allgemeine, ſondern das Ur- und Vorbild aller Wirklichkeit des Einzelnen und des Allgemeinen bezeichnet, weiß er nichts oder will er nichts wiſſen. Dieß iſt der Punkt, von dem aus die Hegelſche Aeſthetik ſchon vielfach angegriffen worden; und wir hätten gewünſcht, daß der Verf. dieſe Angriffe mehr berückſichtigt oder ſie — wenn auch nur im Allgemeinen, in einer Anmerkung — widerlegt hätte.

Weil er dieß unterlaſſen, geräth er zuweilen mit ſeiner eigenen Theorie in Widerſpruch. Soll jedes Wirkliche, was ſeine Idee in individueller Lebendigkeit darſtellt und ein entſprechendes Abbild derſelben iſt, ſchön ſeyn, ſo müßte principiell jedes einzelne Naturweſen ſchön ſeyn, und es kann, wie der Verf. auch bemerkt, nur in den zufälligen äußeren Bedingungen, unter denen es entſtanden und groß geworden, liegen, wenn es die Geſtalt der Schönheit nicht erreicht. Aber dann iſt jener Gegenſatz der Idee und der Wirklichkeit, den die Kunſt vorausſetzt und zu löſen hat, nur ein zufälliger und die Berechtigung der Kunſt reicht nicht weiter als dieſe Zufälligkeit: ſie hätte gleichſam nur

„die Ohnmacht der Natur“ (wie Hegel ſagt) den Begriff feſtzuhalten und auszuführen, ihrerſeits zu corrigiren und würde doch hinter einem ſchönen Naturweſen, das durch die Gunſt der Umſtände zum entſprechenden Abbilde ſeiner Idee geworden wäre, weit zurückbleiben. Iſt in der Pflanzen- und Thierwelt „die Idee des Lebens das Allgemeine, das alle einzelnen Erſcheinungen bedingt und beſtimmt“, und iſt doch in allen Thieren dieſe Idee „vollkommener verwirklicht als in irgend einer Pflanze“, ſo müßte jedes der Idee entſprechende, ſchöne Thier, alſo auch ein ſchöner Froſch oder wenigſtens ein ſchöner Bär, Elephant, Kameel, ſchöner ſeyn als die ſchönſte Eiche; — und doch iſt das nicht der Fall: die Thatſachen widerſprechen der Theorie, und der Verf. deutet ſelbſt an, daß die Gründe, durch die er dieſen Widerſpruch zu erklären ſucht, ihm ſelbſt nicht genügen. Soll die menſchliche Geſtalt darum die ſchönſte ſeyn, „weil in ihr die Idee des Lebens am vollkommenſten ſich ausdrückt“, ſo müßte jedes Naturweſen um ſo ſchöner ſeyn, je mehr ſeine Geſtalt der menſchlichen gliche. Auch dieß iſt wiederum nicht der Fall, und wir fragen vergebens nach den Gründen davon. Ja nach Hegels und des Verf. Principien könnte ein Bild wie Raphaels Sixtiniſche Madonna keinen Platz in der Kunſtgeſchichte oder wenigſtens nicht in der Aeſthetik finden. Denn dieſe Jungfrau in ihrer göttlichen Reinheit und Erhabenheit und insbeſondere dieſes Kind mit ſeinem Welt durchdringenden Blick geht entſchieden hinaus über die „Idee“ menſchlicher Jungfräulichkeit und Kindlichkeit; dieſes Kind iſt nicht bloß ein Kind „in ſeiner Wahrheit und Allgemeinheit;“ vielmehr widerſpricht es dem Begriffe des Kindes, mit einem ſolchen Blicke und der in ihm ſich ausſprechenden Klarheit, Tiefe und Größe des Bewußtſeyns begabt zu ſeyn. Hier alſo iſt mehr als das Wirkliche in ſeiner Wahrheit und Allgemeinheit; hier iſt alle, auch die „wahre“ Wirklichkeit überboten und das Ideal in unſerm Sinne, die Einigung mit dem Göttlichen als der Zielpunkt des menſchlichen Geiſtes, erreicht.

Dieſe Inconvenienzen laſſen ſich, wie wir glauben, nur

heben, wenn man die Idee nicht bloß als die Identität des ſubjektiven und objektiven Begriffs, ſondern als die concrete Einheit des objektiven Begriffs und des ihn bedingenden und beſtimmenden allgemeinen Zwecks faßt. —

Max Furtmair (quiesc. Lyceal-Profeſſor ꝛc.): Philoſophiſches Real-Lexikon. In 4 Bänden. Erſter Band: A—E. Augsb. 1853.

Ein philoſophiſches Real-Lexikon dürfte in einer Zeit, in der man Philoſophie nicht mehr ſtudirt, ſondern nur nothgedrungen Notiz von ihr nimmt, wenn man zur Aufklärung der eignen confuſen Begriffe im einzelnen Falle ihrer nicht entrathen kann, Manchem willkommen ſeyn. Es iſt eine jener Eſelsbrücken, welche, wie die wiſſenſchaftlichen Encyklopädien, die Converſations- und anderweitigen Lexika, unſerer ebenſo weichlichen, genußſüchtigen als vielgeſtaltigen, zerfahrenen, von der Maſſe der Intereſſen faſt erdrückten Zeit nothwendig geworden ſind, theils um ſich den Ernſt und die Mühe der Arbeit zu erſparen, theils um den Zuſammenhang zwiſchen den unendlich mannichfaltigen Gebieten des Lebens nothdürftig zu erhalten. Der Verfaſſer bemerkt daher mit Recht, daß es zwar eine Anmaßung wäre, für Philoſophen ex profeſſo ein ſolches Lexikon ſchreiben zu wollen, daß es aber viele gelehrte und gebildete Männer geben dürfte, die ohne ſelbſt Philoſophen zu ſeyn, doch bei ihren Arbeiten oft philoſophiſcher Begriffe bedürfen, und die daher die Meinungen älterer und neuerer Philoſophen, ohne die Quellen ſelbſt mühſam nachzuſchlagen, beiſammen zu haben wünſchen; für ſie wie überhaupt für die ſ. g. Liebhaber der Philoſophie werde ein ſolches Lexikon gewiß nicht überflüſſig ſeyn. Wir glauben im Gegentheil, daß es ein Bedürfniß der Zeit iſt, obſchon wir uns darüber nicht eben freuen, weil wir meinen, daß das Bedürfniß klarer Begriffe anders als durch Nachſchlagen in einem Lexikon befriedigt werden ſollte. Auch ſtimmen wir dem Verf. vollkommen bei, wenn er behauptet, die Aufgabe eines ſolchen Werks könne keineswegs ſeyn, die eignen philoſophiſchen Anſichten oder ausſchließlich irgend ein andres philoſophiſches Syſtem in alphabetiſcher Ordnung auszubreiten,

ſondern vielmehr das, was vorzügliche Denker geleiſtet haben, wenigſtens in Beziehung auf die wichtigeren Punkte nebeneinander zu ſtellen, ohne daß irgend eine Anſicht begünſtigt oder auf andre Art gerechtfertigt würde, als wiefern ſie dieß durch ſich ſelbſt vermag. Er beruft ſich zugleich auf Leibnitz, der irgendwo bemerkt: „Aus den Schriftſtellern ſollte man ausziehen, und dabei von den älteſten Zeiten anfangen, doch aber nicht Alles erzählen, ſondern was zum Unterricht des menſchlichen Geſchlechts dient auswählen. Wenn die Welt noch tauſend Jahr ſteht und ſo viel Bücher wie heutzutage fortgeſchrieben werden, ſo fürchte ich, aus Bibliotheken werden ganze Städte werden, deren viele dann durch mancherlei Zufälle und ſchwere Zeitumſtände ihr Ende finden werden. Daher wäre es nöthig, aus einzelnen und zwar den Original-Schriftſtellern Eklogen wie Photius zu machen, und ihr Merkwürdiges mit den Worten des Schriftſtellers ſelbſt zu ſammeln.“ Das iſt in der That eine Mahnung zur rechten Zeit, die ſelbſt vom ſtreng wiſſenſchaftlichen Standpunkte aus volle Berückſichtigung verdient.

Wir hätten daher nur gewünſcht, daß der Verf. ſeine eignen Grundſätze wie dieſe Anforderung ſeines großen Gewährsmannes ſtrenger befolgt hätte. Was zunächſt die Auswahl der Artikel betrifft, ſo wollen wir darüber mit ihm nicht ſtreiten, obwohl er uns in dieſem Punkte des Guten zu viel gethan zu haben ſcheint und wir nicht einzuſehen vermögen, mit welchem Rechte z. B. Artikel wie Abenteuer, Ahn, Automat, Demagog, in einem philoſophiſchen Lexikon Aufnahme gefunden. Auch iſt es in der Ordnung, daß in einem philoſophiſchen Real-Lexikon allen Artikeln zur Geſchichte der Philoſophie nur ein beſchränkter Raum geſtattet wird. Aber es ſcheint uns doch das Maaß der Kürze überſchritten zu ſeyn, wenn ſelbſt Männer wie Bacon und Descartes ſo kurz abgefertigt werden, daß nicht einmal ihre Hauptwerke angeführt erſcheinen und man faſt in jedem Converſations-Lexikon mehr über ſie findet. Was endlich die Hauptſache, die eigentlichen Real-Artikel betrifft, ſo zeigt ſich bei ihnen eine gewiſſe Ungleichheit. Einige derſelben ſind

vortrefflich, z. B. der Artikel „Aeſthetik", in welchem auch die Literatur mit lobenswerther Vollſtändigkeit angegeben iſt. Bei andern dagegen ſcheint uns der Verf. ſein eignes Princip, nicht bloß ein einzelnes Syſtem zu berückſichtigen, ſondern die Anſichten der vorzüglichſten Denker zuſammenzuſtellen, zu ſehr aus den Augen verloren zu haben. So enthalten z. B. die logiſchen Artikel „Begriff, Beweis, Definition, Denkgeſetz, Dialektik, Diviſion", nur Auszüge aus Bachmann's Logik (1828). Im Artikel „Daſeyn" werden zwar die Begriffsbeſtimmungen Wolff's und ſeiner Schüler, auch Lambert's und Krug's angeführt, aber was Andre über dieſen Begriff und ſein Verhältniß zum Seyn und Werden geſagt, bleibt unerwähnt. Der Artikel „Ehe" giebt eine Definition mit ihren Folgerungen, von der nicht angegeben iſt, welchem Syſteme der Rechtsphiloſophie ſie entlehnt iſt; abweichende Anſichten, deren es hier mehrere über Weſen und Zweck der Ehe giebt, werden nicht berückſichtigt. Eben ſo im Artikel „Energie", wo nicht einmal der Ariſtoteliſchen Faſſung des Begriffs gedacht iſt. —

Wir machen auf dieſe Mängel in dem übrigens zweckmäßig angelegten Werke aufmerkſam, weil wir glauben, daß der Verf. zur Durchführung ſeiner Aufgabe, wie er ſie ſelbſt ſich geſtellt und wie ſie ein in vieler Hinſicht verdienſtliches Unternehmen iſt, durchaus befähigt iſt, und weil wir hoffen und wünſchen, daß er in den folgenden Bänden unſere Ausſtellungen thunlichſt berückſichtigen möge. Sobald dieſelben uns zugegangen ſeyn werden, werden wir weiter darüber berichten. **H. U.**

Histoire de la Philosophie Cartésienne par Francisque Bouillier. II Vol. Paris, Durand. Lyon, Brun et Co. 1854. (616 u. 650.)

Bei der Anzeige der Menard'ſchen Schrift wurde bemerkt, daß in Frankreich ſich das Intereſſe von der Geſchichte der Philoſophie ab- und der Philoſophie ſelbſt wieder mehr zuwende. Wenn der Verfaſſer einer ſo gründlichen Schrift, wie die vorliegende, ſeiner Arbeit gleichſam als Entſchuldigung die Worte glaubt vorausſchicken zu müſſen: Ceux-là encore devront étudier le cartésianisme qui n'affectent de souci que pour la

philosophie elle-même et non pour son histoire. Aujourd'hui même le cartésianisme nous porte au coeur des questions qui s'agitent, qui s'agiteront toujours entre la philosophie et ses adversaires, — so geben ſie einen Belag zu der dort ausgeſprochnen Behauptung. Denn es iſt dies Buch wahrlich eines, das ſich durch ſeine Beſchaffenheit ſelbſt rechtfertigt. Der Verf. der ſchon vor zwölf Jahren über die révolution cartésienne geſchrieben hat, und von dem auch ein Buch über die raison impersonelle exiſtirt, hat hier eine der vortrefflichſten Monographien geliefert, die in neurer Zeit erſchienen iſt. Sein Standpunkt, — er iſt entſchiedener Anhänger Couſin's — gab ihm die Hochachtung vor ſeinem Gegenſtande, welche dem Hiſtoriker die Arbeit erleichtert. Dabei ſtanden ihm mehr Hülfsmittel zu Gebote als Einem, der, z. B. in Deutſchland, eine ſolche Arbeit unternommen hätte. Das Beſte that dann freilich der ausdauernde eiſerne Fleiß des Verfaſſers. Daß dem deutſchen Leſer die eingeſtreuten kritiſchen Bemerkungen, in welchen er vom Standpunkte des franzöſiſchen Eklekticismus aus, die Richtigkeit der Behauptungen prüft, welche ſich bei Descartes, Malebranche u. ſ. w. finden, am Wenigſten gefallen werden, iſt vorauszuſehn. Sie treten aber ſehr ſelten und ohne ſich vorzudrängen hervor, und meiſtens läßt der Verf. die Sache ſelbſt ſprechen.

In dem erſten Capitel p. 1—29 wird ein Ueberblick über den Zuſtand der Philoſophie vor Descartes gegeben, und namentlich der Einfluß betrachtet, welchen das Wiederaufblühen der Wiſſenſchaften auf die Philoſophie gehabt hat. Die Reaction gegen den ſcholaſtiſch verarbeiteten Ariſtoteles durch Platoniker und Ariſtoteliker, gegen die geſchmackloſe Form der Philoſophie durch die Verehrer des Cicero, die erſten Verſuche einer unabhängigen Philoſophie wie ſie theils zu einem übertriebenen Idealismus und Realismus theils zu einem troſtloſen Skepticismus führen, werden erwähnt, die Gründe angegeben warum Baco noch als Philoſoph der Renaiſſance und nicht der modernen Zeit anzuſehen iſt, endlich Descartes als der wahre Vater der modernen

Philoſophie bezeichnet, welcher, in einer Zeit des Atheismus und der Libertinage auftretend, dieſe Miſſion gehabt habe: arrêter le progrès de l'empirisme, du matérialisme, de l'épicuréisme et de l'athéisme et la pente effroyable, comme le dit Arnauld, à l'irréligion et au libertinage, — opposer une digue au scepticisme, — répondre au Que sais-je? de Montaigne, au Je ne sais de Charron, au Quid? de Sarchez par le Je pense donc je suis. — Nachdem im 2ten Capitel (p. 30—54) das Leben Descartes' erzählt, und ſeine Schriften angegeben ſind, wird in den folgenden Capiteln (III—IX. p. 55—197) eine ausführliche Darſtellung ſeiner Lehre gegeben. Beſonderes Gewicht wird mit Recht darauf gelegt, daß der Zweifel bei Descartes nur ein vorläufiger, und daß das eigentliche Fundament ſeiner Philoſophie das Cogito ergo sum ſey. Es wird genau unterſucht inwiefern ſich Descartes an Andere angelehnt habe, ſeine Verdienſte um den Spiritualismus werden hervorgehoben, zugleich aber auch darauf hingewieſen, daß er es verſäumt habe, die Seele, wie ſpäter Leibnitz thut, als Kraft zu faſſen. Nachdem Descartes gegen den Vorwurf in Schutz genommen iſt, daß er die Regel der Evidenz bei ſeinem Beweiſe für's Daſeyn Gottes vorausſetze und doch wieder auf dieſen Beweis ſtütze, wird dieſer Beweis ſelbſt genau erörtert und bei dieſer Gelegenheit als auf die ſchwachen Punkte einmal auf die abſolute Willkür hingewieſen, die Gott zugeſchrieben wird, dann auf die creation continuée, welche alle Freiheit des Geſchöpfes aufhebe. Es folgt dann die Lehre von den angeborenen Ideen ſo wie von der Subjectivität aller Empfindungen, vermöge der es ein Irrthum iſt, wenn wir die ſinnlichen Qualitäten den Dingen zuſchreiben. Im weitern Verlaufe wird ſehr gut nachgewieſen, daß trotz der entgegengeſetzten Attribute, welche die Körper und die Geiſter haben, ſie unter das gemeinſchaftliche Merkmal der völligen Paſſivität fallen, und daß an dieſen Punkt ſich der Spinozismus anſchließen konnte, der übrigens mit dem Cogito ergo sum unvereinbar, und darum durchaus nicht die eigentliche Conſequenz des Carteſianismus ſey. Vielmehr müſſe man dieſe in Leibnitz

ſuchen, der die abſolute Paſſivität der Kreaturen aufgegeben habe. Der Lehre daß die Thiere Maſchinen ſind, wird ein ganzes Capitel gewidmet, und, nachdem unterſucht iſt, inwieweit Descartes ſie von Andern entlehnt habe, und gezeigt, wie ſie ſelbſt von Carteſianern gemildert worden, auch in dieſem Punkte Leibnitz geprieſen, der die von Descartes durchbrochene continuirliche Reihe der Weſen wieder hergeſtellt habe. Dagegen wird in der Phyſik Descartes inſofern gegen Leibnitz in Schutz genommen, als er nicht ſowol den Zweckbegriff geleugnet als vielmehr nur ſeine Anwendung in der Phyſik verboten habe. Sehr treffend iſt der Ausdruck, daß Descartes die Phyſik auf die Geometrie, dieſe auf die Algebra zurückgeführt habe. Die Wirbeltheorie, ſo wie die Anwendung der Theorie auf die beſonderen Naturerſcheinungen wird durchgenommen und zuletzt die Behauptung ausgeſprochen, daß Descartes, wie Vater der modernen Metaphyſik, ſo auch der neueren Phyſik ſey. — Die folgenden zwei Capitel (X. XI. p. 197—234) betreffen die von Descartes ſelbſt beantworteten Einwände gegen ſeine Meditationen. Weil ſie für die Schickſale des Carteſianismus ſo wichtig geworden ſind, deswegen werden hier die von Arnauld geltend gemachten Zweifel, ob mit den Principien der Carteſianiſchen Phyſik die Transſubſtantiation vereinbar, ausführlich erörtert. Neben ihnen beſonders die von Gaſſendi vorgebrachten. — Es folgt die Geſchichte des Carteſianismus und zwar zuerſt in den Niederlanden, weil der holländiſche Carteſianismus älter iſt als der franzöſiſche. Die durch Regius hervorgerufenen Händel mit Voetius u. A. werden erzählt (Cap. XII. p. 234—258) und die hauptſächlichſten Carteſianer in Holland genannt, dann nachgewieſen (Cap. XIII.) wie die verſchiedenen theologiſchen Richtungen ſich zu der neuen Lehre ſtellen, wo ſich das, auch ſonſt vorkommende, Phänomen zeigt, daß gleichzeitig die entgegengeſetzten Ketzereien ihr vorgeworfen werden. Ein ganzes Capitel iſt den Carteſianern gewidmet, welche als Vorläufer des Spinoza bezeichnet werden. Eine Stufenfolge bilden hier Geulinx, Deurhoff, Meyer, an die ſich eine Menge Anderer anſchließen, die ſich

Spinoza ſehr annähern. — Dieſer ſelbſt wird ausführlich behandelt (Cap. XV—XIX. p. 299—408), und dabei immer mit großem Nachdruck auf die Unterſchiede des Spinozismus und Carteſianismus aufmerkſam gemacht, ſo wie darauf daß jener dem Credit dieſes außerordentlich geſchadet habe. Als der principielle Fehler der Spinoziſtiſchen Philoſophie wird ihr Subſtanzbegriff angegeben und auch hier auf Leibnitz als den hingewieſen, welcher die eigentliche Widerlegung derſelben, und zwar im recht verſtandenen Sinne des Carteſianismus gegeben habe. Wenn die Darſtellung der Spinoziſtiſchen Philoſophie dem deutſchen Leſer wenig Neues darbieten wird, ſo verhält es ſich dagegen anders mit der folgenden Partie, mit der Darſtellung und Geſchichte des Carteſianismus in Frankreich (Vol. I. Cap. XX —Vol. II. Cap. XVI.). Es iſt dies die eigentliche Glanzſeite des ganzen Werkes. Eingeleitet wird die Darſtellung durch Bemerkungen über den eigenthümlichen Geiſt der drei Congregationen, mit welchen der Carteſianismus in Berührung kommt, der Jeſuiten, der Väter des Oratoriums und endlich der Glieder von Port Royal, woran ſich dann die anziehende Schilderung der Art ſchließt, wie damals die große Welt ſich zu philoſophiſchen Unterſuchungen verhielt. Es wird dann (XXI.) übergegangen zu den Streitigkeiten über die Abendmahlslehre, und gezeigt wie des Descartes Brief an den P. Merland Veranlaſſung zu einer „philosophie eucharistique“ gab, die dem Descartes eine Menge der verſchiedenſten Vorwürfe auf den Hals zog, der gleichzeitig verklagt ward daß er die Königin Chriſtine katholiſch gemacht habe und daß er dem Calvinismus das Wort rede. Seine mächtigſten Feinde findet der Carteſianismus unter den Jeſuiten. (Das Verbot ſeiner Schriften durch den Papſt kam ihnen dabei ſehr zu Statten.) Damit war aber natürlich der Schutz der Parlamente provocirt. Im Ganzen aber dienen die Anfeindungen mehr zur Verbreitung als zur Unterdrückung der Lehre (XXIII.). Indem der Verf. zu einer detaillirteren Darſtellung der Schickſale des Carteſianismus in Frankreich übergeht, unterſcheidet er zwei Perioden in ſeiner Geſchichte, welche durch das Auftreten

Malebranche's von einander geschieden werden. In der ersten werden die unmittelbaren Schüler des Descartes betrachtet (XXIV.), welche entweder seine Lehre ganz unverändert reproduciren, oder aber, wenn sie Modificationen vornehmen, nicht weitere Consequenzen ziehen, sondern in der Vertheidigung gegen Angriffe namentlich des Empirismus, sich diesem annähern. Unter den Gegnern der Philosophie des Descartes (XXV.) werden die peripatetischen, weiter die Anhänger Gassendi's, sowol die strengwissenschaftlichen, als die welche sich (wie Molière) anderer Waffen bedienen, dargestellt. Dann wird zu der Polemik der Jesuiten (XXVI. und XXVII.) übergegangen und mit diesen Huet verbunden, welcher, ursprünglich selbst Cartesianer, besonders durch die Verachtung gegen die Gelehrsamkeit, die von der neuen Schule zur Schau getragen ward, ihr entfremdet wurde. Es wird dabei nachgewiesen daß alle Angriffe der Jesuiten auf einer empiristischen Grundlage ruhen, wie denn die Polemik gegen die angebornen Ideen ihnen allen gemein ist. Freilich kommt eine Zeit, wo sie, in merkwürdiger Inconsequenz, die von ihnen selbst bestrittene Lehre zu Hülfe rufen gegen den Empirismus und Sensualismus, der ihnen über den Kopf wächst. Ueberhaupt wird die Polemik dieser Männer von dem Verfasser als eine bezeichnet, die mit traurigen Waffen geführt worden sey. — Mit dem zweiten Bande seines Werkes geht der Verf. zur zweiten Periode des französischen Cartesianismus über, als deren Characteristisches dies angegeben wird, daß sie den Cartesianismus weiter geführt und daß sie ihn in einem idealistischen Sinne ausgebildet habe. Auch trete die Untersuchung über die Natur der Ideen viel mehr in den Vordergrund als bei Descartes selbst. Die wichtigste Figur ist hier Malebranche, dessen Vorläufer, Lebensumstände und Schriften (Cap. I.) angegeben und dessen Lehre ausführlich entwickelt wird (Cap. II—V.). Es wird hier gezeigt, wie die Begründung seines Hauptsatzes, daß die Körper in Gott gesehen werden, in der Recherche de la vérité eine andere ist als in seinen späteren Schriften; es wird hervorgehoben daß die Begründung

durch die intelligible Ausdehnung Malebranche in eine gefährliche Nachbarſchaft zu Spinoza bringe. Eben ſo ſeine Lehre von dem Willen des Menſchen. Dagegen wird wiederholt als das größte Verdienſt deſſelben die Lehre bezeichnet, daß die Vernunft mehr ſey als unſer perſönliches Denken, eine allgemeine über die Perſönlichkeiten hinausgehende Macht. Sehr ausführlich werden Malebranche's theologiſche Anſichten, namentlich die eigenthümliche Weiſe wie er die Allgemeinheit der göttlichen Rathſchlüſſe und die beſondere Erwählung der Begnadigten, durch das Zwiſchentreten Chriſti, dem im Altteſtamentlichen Leben der Erzengel Michael entſpreche, zu vereinigen ſucht. Es wird ferner gezeigt wie die abſolute Selbſtloſigkeit der Dinge, die er noch mehr urgire als Descartes, ihn zu ſeinem Occaſionalismus bringt, in dem nicht nur die Seele nicht auf den Körper, ſondern auch kein Körper auf einen Körper, wirken ſoll. Zuletzt werden die Streitigkeiten erwähnt, in welche Malebranche durch ſeine Anſicht von der unintereſſirten Liebe zu Gott und von den Wundern geräth. Dann geht der Verf. zu den Gegnern und Anhängern Malebranche's über, und zwar zuerſt zu den Carteſianern. Unter dieſen werden beſonders ausführlich die beiden Verfaſſer der art de penser behandelt. Dem Einen, Arnauld, ſind zwei Capitel (VI. und VII.) gewidmet und gezeigt, daß obgleich dieſer Mann, in dem Auguſtin, Janſenius und Descartes als gleich ſehr verehrte Autoritäten ſich nachweiſen laſſen, mehr als Theolog denn als Philoſoph polemiſirt, doch auch in letzterer Beziehung er Manches vorgebracht hat, was nicht unrichtig iſt. Dann wird (VIII.) der zweite Verfaſſer der Logik von Port Royal, Nicole, behandelt, und von ihm zu den beiden großen Theologen Boſſuet (IX.) und Fénélon (X. u. XI.) übergegangen, und beide als Philoſophen und Carteſianer dargeſtellt, die in vielen Punkten mit Malebranche übereinſtimmen, in andern aber bei der urſprünglichen Lehre Descartes' ſtehn bleiben. Zugleich wird das Verhältniß beider beſprochen und Boſſuet darin Recht gegeben, was er hinſichtlich des Quietismus gegen Fénélon geſagt hatte. Das Cap. XIII. betrachtet

den aus einem Cartesianer zum Mystiker gewordenen Poiret und noch ausführlicher den jansenistischen Cartesianer Bourster, dessen quietistisches System der „prémotion physique“ als Consequenz des Standpunktes Malebranche's bezeichnet wird, obgleich dieser selbst dagegen polemisirt hat. In den folgenden Capiteln wird der ungeheuere Beifall geschildert, den die Lehren Malebranche's bei den verschiedensten Klassen und in den verschiedensten Kreisen unter denen gefunden haben, welche Bewunderer von Descartes gewesen waren. Es werden zuerst die zusammengestellt, welche wie er selbst zum Oratorium gehörten, und dann zu denen übergegangen die nicht Glieder der Congregation waren. Das Cap. XV. zählt die Malebranchisten unter den Benedictinern auf und hält sich besonders bei Dom François Lami und P. André auf, (von denen der letztere schon früher von Cousin mit großer Auszeichnung behandelt worden ist). — Viel kürzer als die cartesianisch gesinnten Anhänger und Gegner des Malebranche werden die abgehandelt, welche ihn bekämpften, selbst aber nicht Cartesianer waren. Man könnte sich wundern ihnen nur Ein Capitel gewidmet zu sehn, wenn man nicht bedächte, daß die welche die ganze Descartes'sche Richtung angriffen, bereits früher abgehandelt worden sind. — Mit dem Capitel XVII. geht der Verfasser zum Cartesianismus in Deutschland über. Gerade das, was wir allein so nennen möchten, wird von dem Verfasser mit einem „coup d'oeil“ abgefertigt, in welchem er Duisburg, Frankfurt, Bremen, Halle und Leipzig als die Orte nennt, wo Descartes Eingang gefunden habe, und in der Anmerkung die Anhänger seiner Lehre mit Namen nennt. Daß man hier nicht einmal Sturm in Altorf angeführt findet, erscheint bei einem so sorgfältig gearbeiteten Buche seltsam. Dagegen aber findet man weiter, was der deutsche Leser schwerlich erwarten sollte, eine ausführliche Darstellung der Leibnitz'schen Lehre. Es kommt dies daher, daß Herr Bouillier Cousin's Wort adoptirt, daß drei Viertheil der Leibnitzschen Lehre ursprünglich Descartes angehöre. Abgesehen davon, daß diese Ansicht ihn zu der, historisch zu widerlegenden, Behauptung

bringt, daß Leibnitz schon während seiner ersten Studien die Lehre des Descartes habe kennen lernen und daß er dies aus einer Art Eifersucht gegen den Ruhm seines Lehrers verberge, hat sie die andere schlimme Folge, daß das eigentliche Verdienst Leibnitz's, wodurch er besonders die Wissenschaft gefördert hat, in der vorliegenden Darstellung etwas in Schatten tritt. Nicht daß es ganz verkannt würde, vielmehr hebt der Verf. ausdrücklich hervor, daß Leibnitz vor Allem den zum Spinozismus führenden Irrthum gerügt habe, daß den Kreaturen alle Kraft und Selbstständigkeit genommen werde. Allein, da nach ihm Descartes viel weiter von Spinoza entfernt ist, als Leibnitz (mit Recht) behauptet, so erscheint ihm die Verwandtschaft Leibnitz's mit dem Ersteren größer als sie ist. Mit einem Worte, er erkennt nicht daß während Descartes mehr oder minder Pantheist, oder wenigstens die Brücke zum Pantheismus ist, umgekehrt der Monadismus oder Individualismus Leibnitz's sich zum entgegengesetzten Extrem (dem Atheismus) ähnlich verhält wie Descartes zu Spinoza. Mehr oder minder entgeht allen Franzosen dieser diametrale Gegensatz Leibnitz's zu dem entwickelten Spinozismus nicht nur sondern auch schon zu seiner Wurzel, weil sie als das bedeutendste Werk Leibnitz's das anzusehn pflegen, welches von uns vielleicht mehr als es sollte, vernachlässigt wird, die Theodicee. In dieser muß, da genau genommen der Gottesbegriff mit dem durchgeführten Monadismus unvereinbar ist, die Consequenz des letzteren zurücktreten, damit aber auch eine Hinneigung zu den Lehren Descartes', Malebranche's und Spinoza's sichtbar werden, ähnlich wie dort wo Leibnitz die Monaden als Ausstrahlungen der Gottheit faßt. Richtig wird die Stellung dieser vier Philosophen nur dann gefaßt, wenn man festhält, daß Descartes in der pantheistischen Bahn schon so weit fortgeschritten war, daß er sagen konnte die Summe sämmtlicher Geister, die Geisterwelt, gebe wenn man alle Schranken weg denke die Gottheit, — daß auf der andern Seite Malebranche behaupten konnte die Körper seyen nur Beschränkungen (Modificationen) der (intelligiblen) Ausdehnung, diese aber ein Prädicat Gottes, — daß Spinoza

beides behauptete, darum mit Descartes (und gegen Malebranche) daß wir auch die Geister in Gott d. h. als Modi des unendlichen Denkens fassen müssen, und mit Malebranche (gegen alle Cartesianer die eben deswegen den Malebranche einen Spinozisten nannten) daß die Körper Einschränkungen sind der göttlichen Ausdehnung, — daß dagegen Leibnitz in der Bahn des Antipantheismus, nenne man diesen nun weil er das πᾶν leugnet A-, nenne man ihn weil er das Ἓν bestreitet Polytheismus, so weit fortschritt, daß er die Monaden kleine Gottheiten nannte. Die Folgezeit hat die Consequenzen daraus gezogen, und das Ende des 18ten Jahrhunderts zeigt die Weltweisen, denen das Ich nicht nur die kleine sondern die einzige Gottheit ist. Eben deswegen würden wir auch nicht mit dem Verf. behaupten daß Leibnitz inconsequent, werde wenn er die absolute Harmonie zwischen den Monaden behauptet, sondern vielmehr darin, daß er diese, aus ihrem eignen Begriff folgende Harmonie durch eine ihnen äußerliche Macht, die wirklich als ein, noch dazu unnöthiger, Deus ex machina erscheint, realisiren läßt. — Der Stellung welche Bayle dem Cartesianismus gegenüber einnimmt ist ein eignes Capitel, das zwanzigste, gewidmet. Es wird hier eine frühere, fast von Allen vernachlässigte Schrift Bayle's in Erinnerung gebracht in der er sich als strenger Cartesianer zeigt, und auch in seinem späteren Skepticismus die Verwandtschaft mit dem Cartesianismus behauptet. Das Cap. XXI behandelt den Cartesianismus in der Schweiz und England, das XXII. denselben in Italien, wo er eine mächtige Reaction hervorruft. Die Polemik Vico's wird im Cap. XXIII. als Reaction der historischen Gelehrsamkeit bezeichnet und deshalb mit der Huet's verglichen. Das folgende Capitel geht zu den Triumphen des Sensualismus im 18. Jahrhundert über. Den Grund dieses Sieges setzt der Verf. darein, daß die Repräsentanten desselben zugleich als die Verfechter bürgerlicher und religiöser Freiheit auftreten, woraus sich auch erklären lasse, daß jetzt plötzlich die Jesuiten mit den Cartesianern sich verbinden oder wenigstens mit den Waffen des Cartesianismus gegen Locke und seine Anhänger zu kämpfen anfangen.

Als der eigentliche Held dieſer philoſophiſchen Revolution wird Voltaire bezeichnet. Vergebens ſtellt ſich dieſer neuen Richtung die Reaction der Carteſianer gegenüber, welche im Cap. XXV. und XXVI. in ihren Hauptrepräſentanten Fontenelle, Mairan, Polignac, Terraſſon, Kéranflech u. A. beſprochen wird, welcher Rection ſich in einer, wegen der Antecedentien, faſt komiſchen Weiſe die Sorbonne in dem Streit über die Diſſertation des Abbé de Prades anſchließt, der Locke'ſche Grundſätze vertheitheidigt hatte. Doch aber ſoll es ein Irrthum ſeyn, wenn man behauptet, der Carteſianismus ſey beſiegt. Vielmehr ſucht das letzte Capitel des Werkes zu beweiſen, daß die Ueberwindung der, während des Kaiſerreichs in Frankreich herrſchenden empiriſtiſchen und ſenſualiſtiſchen Philoſophie durch einen höheren Spiritualismus, wie er durch Royer-Collard und beſonders durch Couſin vertreten werde, durchaus nicht ſo ſehr wie man meint ſich auf die ſchottiſche und deutſche Philoſophie lehne. Vielmehr wie Rouſſeau, in welchem der Kampf gegen den Senſualismus beginnt, ein Carteſianer war, ſo habe der Eklekticismus Couſins vollkommen Recht, wenn er den Namen philosophie cartésienne führen wolle. In der That habe die gegenwärtige Philoſophie nur die Fehler des Carteſianismus zu verbeſſern, nicht aus demſelben herauszutreten gehabt, habe nur die Conſequenzen aus ihm gezogen, welche wenigſtens zum Theil bereits Malebranche und Leibnitz gezogen hatten. Das Verdienſt aber, die Vernunft emancipirt und zugleich ihren Gebrauch geregelt zu haben, dies bleibt dem Descartes ſelbſt. Emancipirt durch den methodiſchen Zweifel, hat ſie ihre Regel an dem Geſetze der Evidenz und des Fortganges vom Bekannten zum Unbekannten. —

Dieſer Auszug, oder vielmehr dieſe Inhaltsanzeige, die ſich aller kritiſchen Bemerkungen enthalten hat, um nicht die Grenzen des ihr zugemeſſenen Raumes zu überſchreiten, möge genügen um das oben ausgeſprochene Urtheil zu begründen, daß wir es hier mit einer vortrefflichen Monographie zu thun haben. Zugleich iſt dieſe Schrift ein neuer Beleg zu einer Erſcheinung die den nach Frankreich kommenden Deutſchen überraſcht, daß dort Leibnitz in einer Achtung ſteht, welche faſt die Verdienſte Kant's in Schatten treten läßt. Sollte das nächſte Heft dieſer Zeitſchrift mir Raum für die Anzeige zweier Schriften des Grafen Foucher gewähren, ſo gäbe das Gelegenheit auf dieſe Erſcheinung zurückzukommen.

Dr. Erdmann.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Die Seelenlehre des Materialismus,

kritisch untersucht

von **J. H. Fichte.**

Zweiter Artikel.

III. Das Princip des Materialismus nach seinem metaphysischen Ausdrucke.

Das Axiom, welches als Resultat unsers ersten Artikels sich ergab: daß die „Seele", d. h. der Complex bewußter Thätigkeit, nothwendig eines realen Substrates bedürfe, läßt sich als die bleibende Wahrheit betrachten, welche dem Materialismus als verborgene Prämisse zu Grunde liegt. Doch so unbestreitbar richtig an sich selbst sie ist, ebenso unbestimmt ist sie noch in dieser Fassung und bedarf jedenfalls einer tieferen Untersuchung. Die Frage nach den allgemeinen Eigenschaften des „Realen" ist jedoch eine ontologische; und so ist es Zeit sich nach der metaphysischen Form umzuthun, in der sich jener Grundgedanke am klarsten ausgeprägt hat.

Locke's gelegentliche Behauptung: es sey gar nicht undenkbar, daß Gott einer gewissen Verbindung von Materie die Eigenschaft des Denkens beilegen könne*), rief besonders in England und Frankreich den Streit hervor: ob die Materie zu denken vermöge, d. h. ob ihr bewußte Thätigkeit zugeschrieben werden könne? Auf das Historische dieser Verhandlungen, welche in England vorzugsweise durch Joseph Priestley angeregt wurden, unter den französischen Gelehrten durch G. Bonnet's hylodynamische Ansichten, welche seiner Psychologie eine materialistische Grundlage gaben, ihre weitere Ausführung erhielten, gehen wir hier nicht näher ein, indem dabei nur Theorieen und Hypothesen zur Sprache kommen, denen wir im Vorhergehenden bereits in ausgeführterer Gestalt begegnet sind. Uns interessirt

*) Locke: Essay concerning human understanding, Book IV Chapt. III. §. 6.

hier nur noch die metaphysische Grundlage, auf welcher sie gemeinsam beruhen.

Jene Frage nun, in solcher Allgemeinheit und Unbestimmtheit gehalten, läßt sich eben so gut bejahend als verneinend beantworten. Ob der „Materie", in dem ganz unbestimmten Sinne eines Realen gefaßt, Bewußtseyn beigelegt werden könne, dieß entscheidet sich lediglich danach, welche näheren Eigenschaften man diesem an sich vieldeutigen Begriffe zuschreibt. Die einzig positive, zugleich fundamentale und erste Bestimmung kann nur die seyn, daß die materiellen Substanzen ein raumerfüllendes Reale bezeichnen, oder genauer ausgedrückt: ein Reales, dessen Wirkungen auf anderes Reale es zu einem Ausgedehnten (Sichausdehnenden) machen; d. h. welches durch sein Wirken seinen Raum setzt und specifisch erfüllt. Durch diese allgemeine Bestimmung ist jedoch über die innern Zustände, in welche dieß Reale im Uebrigen gerathen könne, noch gar Nichts weiter präjudicirt, zu welchen innern Zuständen offenbar das Vorstellen und Denken, überhaupt das Bewußtseyn gehören muß. Dieß fällt einem ganz anderen Kreise von Eigenschaften zu, welche aus jenen Raumbeziehungen und Raumwirkungen für sich selbst gar nicht erklärt werden können, aber auch an sich gar nicht unverträglich neben ihnen sind. Ob daher eine solche Verbindung äußerer Wirkungen und innerer Zustände in einem und demselben Realen möglich sey und in welchem Wechselverhältniß beide zu einander stehen, ist von hier aus betrachtet eine ganz offene Frage, wobei man indeß von allgemeinen ontologischen Untersuchungen auszugehen hat.

Hier kann nun die Locke'sche Behauptung: es sey nicht widersprechend der Materie (d. h. dem sich als räumlich setzenden Realen) Denken beizulegen, offenbar einen doppelten Sinn erhalten. Entweder es heißt: in der Eigenschaft seiner Räumlichkeit, seiner Bewegung, überhaupt seiner räumlichen Wirkungen und Veränderungen, liege der Grund, aus dem auch die bewußten Zustände in ihm zu erklären seyen:

so werden wir diese Behauptung offenbar verwerfen müssen, indem sie uns in die sattsam nachgewiesenen Widersprüche des (eigentlichen) Materialismus verwickelt. Oder jene Behauptung hat den viel allgemeineren Sinn: daß gewisse Classen realer Wesen außer ihren Raumbeziehungen auch noch die Eigenschaft der Reflexion in-sich, des Bewußtseyns besitzen können. Also gefaßt liegt darin an sich keinerlei Widerspruch, sondern hier ist dem Resultate der weiteren Untersuchung zu überlassen, wie jene Vermittlung zu denken sey. Diese Ansicht ist jedoch, wie man sieht, weder ihrem Princip, noch ihren Resultaten nach eine materialistische zu nennen; vielmehr ist dadurch die Grundlage eines Realismus angebahnt, welcher ein völlig neues Licht über alle bisher ungelösten Fragen zu verbreiten verspricht, und der zugleich als das positive Ergebniß unserer Kritik sich erweist.

Es liegt nun sehr nahe, daß so lange man in der Alternative jener beiden Fragen, die erste Antwort für die einzig mögliche hielt, es fortdauernd versucht werden mußte, alle Erscheinungen des Bewußtseyns auf bloße Materie als solche und deren Veränderungen, d. h. auf Bewegung zurückzuführen. Dieß ist mit Entschiedenheit und bewußter Consequenz in dem bekannten Werke: „Système de la Nature“ geschehen, welchem man daher das Verdienst nicht absprechen kann, die metaphysische Grundlage des eigentlichen Materialismus am Kürzesten und Bündigsten ausgesprochen, damit aber auch seine innerste Schwäche an den Tag gebracht zu haben. Wie überhaupt nach ihm im Bereiche der Dinge nichts Anderes vorhanden ist, als die zahllosen Molekeln der Materie und ihre Bewegung, so sollen auch alle Erscheinungen des Geistes und Bewußtseyns aus bloßer Bewegung erklärt werden. Wir geben in diesem Betreff den Gedankengang des Werkes nach seinen Hauptzügen wieder.

Die widersprechende Vorstellung, daß der Mensch aus einer Zweiheit entgegengesetzter Substanzen bestehe, hat sich dadurch gebildet, daß man bei genauerer Beobachtung zwei verschiedene Arten von Bewegung an sich wahrnahm. Die eine ist

die äußerliche, unmittelbar sichtbare; die andere, welche innerhalb des Körpers unsichtbar in seinen feineren Theilen vor sich geht, erkennen wir erst mittelbar aus ihren Wirkungen. Zu letzterer Art von Bewegung gehört das Wachsthum der organischen Körper, überhaupt das Leben, welches einem Gährungsprocesse gleichzustellen ist; endlich die intellectuellen Thätigkeiten des Denkens und Wollens, welche auf unmerklichen Bewegungen unseres Hirns beruhen. Der Mensch nun fühlte in sich selbst solche unsichtbaren inneren Bewegungen: („avait la conscience de certains mouvemens internes, qui se faisaient sentir a lui"; — hier wird demnach gerade das allen Materialismus unübersteigliche Problem, die Schwierigkeit, an welcher er ewig scheitern wird, — zu erklären, wie jene „innern unsichtbaren Bewegungen des Hirns" in sich selbst sich reflectiren, ihrer bewußt werden können — höchst charakteristisch durch eine Phrase übersprungen). Er erfährt ferner, daß durch diese innern Bewegungen äußere veranlaßt werden: aus dem Willen die Bewegung seiner Hand. Weil er nun nicht begreift wie beide zusammenhängen, so legt er sich selbst eine Substanz bei, welche er zur Ursache jener äußern Bewegungen macht, ohne freilich von der Art dieser Bewirkung das Geringste zu wissen. Dieser Substanz schreibt er Eigenschaften zu, welche durchaus den körperlichen entgegengesetzt seyn sollen, und bezeichnet dieselbe als „Geist", ohne dennoch etwas Anderes als nur verneinende Merkmale von ihr aussagen zu können. In Wahrheit haben diejenigen, welche ihre Seele ihrem Körper entgegensetzten, nur ihr Gehirn von ihrem Körper unterschieden. Das Denken ist nur die Gewahrung (perception) der Veränderungen, die unser Gehirn von Außen erhält, oder die es sich selbst giebt. Ebenso ist der Wille eine Veränderung unseres Hirns, durch die es zur Thätigkeit nach Außen bestimmt wird, d. h. zur Bewegung der leiblichen Organe.

Alle intellectuellen Functionen beruhen ihrem Ursprunge nach auf dem Empfinden: (dieß ist das zweite Grundaxiom des Materialismus, wodurch er mit den sensualistischen Theo-

rieen in unmittelbare Berührung tritt). Daß der Sitz der Empfindung im Hirn zu suchen, ist eine Thatsache. Wenn nun die Frage entsteht, wie diese Eigenschaft dem Hirn überhaupt zukommen könne: so läßt sich dabei eine doppelte Hypothese denken. Einige Philosophen haben angenommen, daß die Empfindung eine allgemeine Function der Materie sey. Unter dieser Voraussetzung erklärt es sich von selbst, wie dem Hirn diese Eigenschaft eigenthümlich seyn müsse. Wo die Hindernisse ihres Hervortretens hinweggeräumt sind, muß sie von selbst zum Vorschein kommen; und dieß findet vorzugsweise eben in jenem Organe statt. Wie man daher in der Natur zwei Arten von Bewegung unterscheiden muß, die todte und die lebendige Kraft (force): so sind auch zwei Gattungen von Empfindung zu unterscheiden, die eine thätig und lebendig, die andere todt und zur Thätigkeit erst zu erwecken. Und so bezeichnet das Erwecken der Empfindung in einer Substanz (animaliser une substance) nur die Hinwegräumung der Hindernisse, welche sie abhalten, lebendig und thätig zu seyn. Mit Einem Worte: die Empfindung ist eine Eigenschaft, welche entweder gleich der Bewegung sich mittheilt und durch Mischung der Stoffe (combinaison) erzeugt wird, oder sie ist eine jeder Materie an sich schon beiwohnende Kraft. In beiden Fällen ist es gleich undenkbar, sie einem nicht ausgedehnten Wesen beizulegen, wie man in der Regel die menschliche Seele sich denkt. Ueberhaupt macht der Verfasser des Werkes wiederholt auf die verwundbarste Stelle des Spiritualismus aufmerksam, daß es völlig widersprechend bleibe, ein unausgedehntes Wesen mit einem ausgedehnten in Wechselwirkung zu bringen, da beide durchaus keine Berührungspunkte mit einander gemein haben können.

Im Uebrigen — fährt der Verfasser fort — zeigt sich, je genauer wir beobachten, desto entschiedener, daß die intellectuellen Fähigkeiten des Menschen lediglich eine Folge der körperlichen Organisation sind und ihren letzten Grund im Temperamente haben. Dieß ist jedoch eine körperliche Eigenschaft; daher sind auch alle vermeintlich geistigen Neigungen und Leiden-

schaften auf körperliche Zustände zurückzuführen. Die Moralisten haben den letzten Ursprung derselben auf Liebe und Haß, auf Neigung und Abneigung zurückgeführt. Diese sind aber nichts Anderes, als eine besondere Art von Anziehung und Abstoßung, wie wir sie auch in der Körperwelt finden; sie sind völlig dieselbe Erscheinung, wie das Fallen der Körper, und unterscheiden sich von diesem nur dadurch, daß sie als innerliche verborgen bleiben. So schließt sich als drittes Grundaxiom der Fatalismus an diese Ansicht *).

Unläugbar sind hier die ersten Gründe und die letzten Resultate, der Ausgangspunkt und das Ende des Naturalismus in allen seinen Gestalten, mit einer solchen Kürze und Bündigkeit dargestellt, daß für die klare Uebersichtlichkeit dieser Lehre Nichts zu wünschen übrig bleibt. Aber auch die eifervolle Eindringlichkeit der Darstellung, welche die Lücken und Sprünge gar nicht verhehlt, zu denen sie sich genöthigt sieht, und die weit mehr rhetorisch betheuert, als logisch beweist, erleichtert der Kritik ihr Geschäft ungemein. Sie läßt nämlich die innersten Gründe sichtbar werden, von denen diese ebenso trübseligen, als willkürlichen Behauptungen getragen sind. Sie bleiben ganz nur polemischer Art; und von dem Hasse gegen die positive Religion abgesehen, hinter welcher der Verfasser nach der Sitte damaliger Bildung nur Priesterbetrug und Pfaffenherrschaft wittert, sind es besonders die Widersprüche der gemein spiritualistischen Lehre, welche eine schlechthin übersinnliche Seelensubstanz mit einem sinnlichen Organ zusammenkoppeln will, die ihn anspornen, als Protestation dagegen seine monistisch-materialistischen Behauptungen aufzustellen. Insofern hat jene Darstellung auch jetzt noch einigen kritisch-polemischen Werth; und vielleicht auch darin ließe sich ein weiterführendes Moment derselben entdecken, indem in's Licht gesetzt wird, daß an sich kein Widerspruch darin liege, einem Realen, welchem man räumliche Eigenschaften bei-

*) Die Belegstellen zu obiger Darstellung finden sich in den Excerpten bei Erdmann: „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie", Bd. II. 1. S. CXII—CXVII.

legt, auch die sonstige Eigenschaft der Empfindung zuzugestehen, wiewohl freilich das Richtige dieser Bemerkung an dem abgeschmackten Versuche, das Bewußtseyn auf bloße Bewegung zurückzuführen, seinen Untergang finden mußte.

Nach allen bisherigen Erwägungen scheinen wir nun in den Stand gesetzt, das Urtheil über den Materialismus kritisch abzuschließen. Der Maaßstab, den wir dafür anlegen, hat sich nach dem Vorhergehenden auf zwei Fragen zu richten: theils ob die Thatsachen sich aus ihm vollständig erklären lassen, theils ob er, der Prüfung des Denkens unterworfen, zur Klarheit und Consequenz einer erschöpfenden Theorie sich erheben lasse? Was in beiderlei Hinsicht sich ergeben hat, fassen wir nochmals kurz zusammen.

„Die Seele, d. h. die Einheit des Bewußtseyns, ist lediglich Effect von der Einheit des Organismus, näher des Hirns und Nervensystems."

Diese Hypothese, das Fundament der ganzen materialistischen Lehre, wird durch drei Gegengründe vollständig widerlegt:

a. Die Bestandtheile unseres Leibes, mithin auch des Nervensystems und Hirns, sind einem beständigen Wechsel und Austausch ihrer stofflichen Elemente unterworfen. Es ist physiologische Thatsache, daß der Organismus im Verlaufe eines bestimmten Zeitraums, und zwar mehrmals während einer gewöhnlichen Lebensdauer, sich völlig erneuert. Die Hirnpartikeln, aus deren Einheit unser Bewußtseyn resultiren soll, wandeln sich unablässig; die Identität des Bewußtseyns könnte daher nur so lange sich behaupten, als jene Elemente dieselben bleiben. Wäre daher das Bewußtseyn und die Persönlichkeit bloß die Folge von der Einheit des Nervensystems: so müßte mit deren vollständiger Erneuerung auch das Bewußtseyn und die Persönlichkeit eine völlig andere werden. Weder die Einheit unseres Ich während unseres ganzen Lebens könnten wir behaupten, noch bleibende Erinnerung haben, Erkenntnisse uns erwerben, in einem bestimmten Charakter verharren, wenn

dieß Alles an die flüchtigen Bestandtheile jener Nerveneinheit geknüpft wäre. Die Thatsache von der Identität unseres Bewußtseyns, während der ganzen Dauer unseres Lebens, hebt daher die materialistischen Hypothesen vollständig und unwiderlegbar auf. So bekannt jene Thatsache ist, und so unabweislich die aus ihr zu ziehende Folgerung bleibt: so hat man sie dennoch bisher völlig übersehen; — Beweises genug, daß man bei diesen Gegenständen immer noch weit mehr in der Region abstracter Begriffe und unbestimmter Möglichkeiten verweilt, als auf entscheidende Thatsachen geachtet hat. Nicht einmal die Thierseele, die es nur bis zum dumpfen Selbstgefühle bringt, die aber doch, wenigstens bei den höheren Thieren, einen bleibenden Grundtypus desselben während ihres Lebens zeigt, kann aus materialistischen Voraussetzungen erklärt werden.

b. Die Vorstellungen, überhaupt sämmtliche Functionen des Bewußtseyns, können nicht bloß als „ein organisches Product der Hirnthätigkeit" betrachtet werden; denn alle organischen Producte sind nur von einfach-objectiver Natur und Beschaffenheit. Die subject-objective Doppelheit des bewußten Vorstellungslebens ist specifisch davon verschieden: es läßt sich schlechterdings nicht aus einer Wirksamkeit erklären, die, wie alles Organische bloß objective Producte zu erzeugen vermag. Wie wir zeigten, besteht Alles, was der Materialismus näher darüber ausführt, um eine solche Annahme auch nur für den ungefährsten Anschein glaublich zu machen, in unbewiesenen Versicherungen, welche schärfer erwogen zu völlig undenkbaren Widersprüchen sich verflüchtigen. Auch in dieser Instanz ist er vollständig widerlegt. Vielmehr ergiebt sich von einer neuen Seite daran das bedeutungsvolle Resultat: daß der Ursprung des Bewußtseyns jenseits alles Organischen falle, daß er nur sich erklären lasse als die Grundeigenschaft eines eigenthümlichen realen Wesens, welches wir „Seele", noch bestimmter „Geist" zu nennen genöthigt sind, weil ihm ur-

ſprünglich jene Eigenſchaft der Selbſtverdopplung oder des Bewußtſeyns beiwohnt.

c. „Das Selbſtbewußtſeyn iſt nur die hellſte und lebhafteſte Geſammtempfindung, hervorgehend aus der Verſchmelzung aller Einzelſenſationen, welche den Organismus afficiren: es iſt daher natürlich, daß ſie nur im Hirn, als dem gemeinſamen Sitze des Empfindens, entſtehen kann."

Eine jede etwas ſchärfere pſychologiſche Analyſe muß das Unſtatthafte dieſer Behauptung entdecken. Selbſtbewußtſeyn, Ich iſt zuvörderſt keinesweges lediglich eine Geſammtempfindung, und nimmermehr aus bloßer (unwillkürlicher) Verſchmelzung von Einzelſenſationen zu erklären. Es iſt eine ſchlechthin ſelbſtthätig gebildete Vorſtellung der Seele von ſich, durch welche ſie ebenſo alle ihre Einzelempfindungen (Einzelzuſtände) von Sich als deren bleibender Einheit unterſcheidet, — daher von ihnen allen abſtrahiren kann, ohne darum die reine Ichvorſtellung aufzugeben, — wie ſie anderntheils jene Einzelſenſationen auf ſich als die ihrigen bezieht und ſie dadurch in die Reihenfolge ihrer bewußten Zuſtände einfügt. Wie ſehr man den idealiſtiſchen Ausdruck: „das Ich ſetze ſich ſelbſt", getadelt hat, und wie ſehr er auch in metaphyſiſchem Sinne irreleitend ſeyn mag: als Bezeichnung des pſychologiſchen Hergangs, wie die Ichvorſtellung in der Seele entſteht, behält er dennoch die zutreffendſte Wahrheit. Wir können uns hier nicht mit der Betrachtung der Stufen beſchäftigen, welche die Seele in ihrer Bewußtſeynsentwicklung zu durchſchreiten hat, um zur letzten und höchſten Erfaſſung ihrer ſelbſt, zum Selbſtbewußtſeyn zu gelangen. Demnoch leuchtet hier ſchon ohne Mühe ein, daß es nicht ein durch organiſche Empfindungen unwillkürlich ſich bildendes Ereigniß in uns, ſondern nur die ſelbſtſtändige That eines ſelbſtſtändigen Weſens ſeyn könne. Die Thatſache des Selbſtbewußtſeyns iſt daher nur unter der Vorausſetzung erklärlich, daß die Seele ein reales, vom Organismus unterſchiedenes, zugleich der Reflexion-in-ſich fähiges Weſen iſt.

Durch die Existenz eines Selbstbewußtseyns in uns allein werden sämmtliche Voraussetzungen des Materialismus widerlegt, so gewiß dasselbe aus seinen Prämissen schlechthin unerklärbar bleibt.

Darum ist aber zweitens das Selbstbewußtseyn auch mehr als bloße Empfindung, weil es erwiesenermaßen Resultat einer Selbstthätigkeit der Seele ist. Empfindung nämlich, wenn man nicht völlig sinnlos dieses Wortes sich bedient, kann nur das Bewußtseyn derjenigen Veränderungen bezeichnen, in welche die Seele unwillkürlich geräth, d. h. bei denen sie sich leidend verhält und dieses passiven Zustandes zugleich bewußt ist. Ihrer Passivität als solcher vermöchte sie jedoch gar nicht bewußt zu werden, wenn sie nicht ursprünglich zugleich das Bewußtseyn ihrer Selbstständigkeit (Freiheit) besäße. Denn Bewußtseyn eines Leidens ist nur Bewußtseyn von gebundener, negirter Freiheit. Sofern aber hier das Bindende, zur Empfindung Veranlassende, für die Seele lediglich ihr Leib ist: so folgt mit Nothwendigkeit daraus, daß sie selber eine vom Leibe verschiedene reale Substanz seyn müsse, so gewiß ihr Bewußtseyn mehr als bloße Empfindung ist. Auch von dieser Seite zeigt sich die gänzliche Unfähigkeit jener Lehre, aus ihren Prämissen das Bewußtseyn zu erklären. Nicht nur die Identität der Persönlichkeit während unseres Lebens — ein Umstand, den wir vorhin geltend machten — sondern das bloße Vorhandenseyn eines Bewußtseyns in uns, welches mehr als Empfindung ist, hebt den Materialismus auf.

d. „Die Einheit des Organismus und was man organisches Leben nennt, ist lediglich Effect einer gewissen Mischung von Stoffen." Auch diese letzte Instanz materialistischer Vorstellungsweise erwies sich als völlig unhaltbar, ja als eine gänzliche Umkehrung des wahren Verhältnisses, indem darin die Wirkung zur Ursache, das Product des Lebens zum Grunde des Lebens gemacht wird. Wir mußten ganz im Gegentheil sagen, völlig in Analogie mit dem was wir vom Ursprunge des Bewußtseyns behaupteten: die Entste-

hung des Lebens liegt jenseits aller Stoffmischung.

Und so bricht auch die letzte Stütze des Materialismus zusammen. Wie die Thatsache des Bewußtseyns ihm schlechthin unerklärlich bleibt, so gilt das Gleiche von der Erscheinung des Lebens. Gäbe es keine lebendigen Individuen, gäbe es keine bewußten Wesen, wäre bloß eine todt-bewußtlose Natur zu erklären: so genügten die Principien desselben, welche genau an der Gränze des Chemischen enden.

Synechologische Untersuchungen

von **Mor. Wilh. Drobisch.**

> Il y a deux labyrinthes fameux, où notre raison s'égare bien souvent, l'un regarde la grande question du libre et du necessaire — —; l'autre consiste dans la discussion de la continuité et des indivisibles, qui en paraissent les élémens et où doit entrer la considération de l'infini.
>
> Leibniz, Théodicée, préface.

Erster Artikel.

Wenn die Abhandlungen, durch welche ich (im 13ten, 14ten und 21sten Bande dieser Zeitschrift) die Herbart'sche Metaphysik zu beleuchten und zu vertheidigen gesucht habe, sich ausschließlich auf die Methodologie und Ontologie bezogen, so gedenke ich jetzt in gleicher Absicht mich der Synechologie zuzuwenden und insbesondre ihren Grundbegriff, den des Stetigen, ausführlich zu erörtern. Auch hier werde ich, neben der Beschäftigung mit dem Gegenstande selbst, auf die Prüfung der Einwürfe einzugehen haben, durch welche Trendelenburg Herbart's Analysen und Constructionen zu entkräften versucht hat. Dies nöthigt mich aber von selbst, einige Worte der Entgegnung voranzuschicken, die sich auf die neueste Kritik beziehen, durch welche der Berliner Philosoph die Herbart'sche Metaphysik von Grund aus zu zerstören bemüht gewesen ist *). Es wird

*) „Ueber Herbart's Metaphysik und eine neue Auffassung derselben. Von A. Trendelenburg." Abgedruckt aus den Monatsberichten der

mir dabei um so mehr erlaubt seyn, mich auf einige wesentliche Punkte zu beschränken, als eine umfassendere Prüfung von einer andern Seite her zu erwarten steht, und ich überdies wol hoffen darf, daß die, welche sich über unsre Verhandlungen ein unparteiisches Urtheil bilden wollen, neben dem Neuesten das Aeltere nicht unberücksichtigt lassen werden, worauf beiderseits verwiesen wird.

Vor allem Andern weigert sich Trendelenburg entschieden, anzuerkennen, daß mit den Erfahrungsbegriffen Widersprüche gegeben seyen, und unternimmt es nachzuweisen, daß das, was Herbart dafür ausgebe, keine wahren Widersprüche seyen. — Man sollte meinen, der Gedanke, daß die Begriffe, durch welche wir den Zusammenhang der Dinge zu denken und über den letzten Grund und die Einheit der Erscheinungen uns klar zu werden suchen, Widersprüche enthalten mögen, könne für jeden, der die Geschichte der Philosophie kennt, ja sich auch nur besinnt, was jeden denkenden Kopf zum Philosophiren und zur Philosophie als Wissenschaft hindrängt, durchaus nichts Befremdliches haben. Das Philosophiren beginnt mit der Verwunderung, steigert sich zum Zweifel, gewinnt aber erst einen Anfang, der geeignet ist, einen methodischen Fortgang des Denkens einzuleiten, durch die Entdeckung der Widersprüche, welche den zuerst nur frageweise auftretenden Zweifeln zu Grunde liegen. Was einer Aufklärung bedarf, muß ohne diese unbegreiflich seyn. Die Unbegreiflichkeit stellt sich nun zwar nicht immer sofort in der Form eines Widerspruchs dar, sondern oft anfangs nur als das Gefühl eines Mangels; aber wenn das Vermißte eine nothwendige Ergänzung des mangelhaften Gedankens ist, so muß dieser ohne dasselbe einen Widerspruch enthalten und dadurch seine Mangelhaftigkeit offenbaren *), und es gehört dann jedenfalls zu den wissenschaftlichen Forderungen, daß man sich dieses Grundes der empfundenen Mangelhaftigkeit deutlich be-

Königl. Akademie der Wissenschaften. November 1853. Berlin 1854. Vgl. den beurtheilenden Auszug in dieser Zeitschrift Bd. 24. S. 149.

*) In diesem Sinne spricht schon Leibniz von **idées incomplettes.**

wußt werde. Man kann nun zwar keineswegs behaupten, daß die Philosophie diese bestimmte Forderung allezeit an sich gestellt habe; aber die Schwierigkeiten, die sie von jeher in der Vereinigung der großen Gegensätze des Seyns und Werdens, Seyns und Denkens, des Einen und Vielen, des Allgemeinen und Einzelnen, der Freiheit und der Nothwendigkeit, der Endlichkeit und Unendlichkeit u. s. f. fand, beweisen genugsam, daß ihre Hauptprobleme in gegebenen, nicht blos erdachten Widersprüchen bestanden, und die Lösungsversuche derselben auf Beseitigung dieser Widersprüche ausgingen. Man fördert daher die wissenschaftliche Philosophie weit besser, wenn man die Schwierigkeiten, die sich der Lösung ihrer Probleme entgegensetzen, durch die Aufdeckung der in ihnen enthaltenen Widersprüche, in ihrer Nacktheit darlegt, als wenn man sie abzuschwächen und zu bemänteln sucht. Jenes hat nun Herbart mit einer Energie gethan, wie kein andrer Philosoph vor ihm, und wir halten dies für ein Verdienst, das ihm unbestritten bleiben muß, selbst wenn er in der Lösung der Probleme minder glücklich gewesen wäre als in ihrer Aufstellung.

Wenn nun Trendelenburg sagt *), Herbart verfahre im Allgemeinen, um den Widerspruch nachzuweisen, so, daß er an seinem deducirten Begriff des Seyenden die Erfahrungsbegriffe messe, inwiefern sie etwas von dem Seyenden aussagen, so stimmt er völlig dem bei, was ich bereits vor zwanzig Jahren mit den Worten ausgesprochen habe: „was die Widersprüche in den vier metaphysischen Hauptbegriffen betrifft, so ist ihre gemeinschaftliche Wurzel nicht der soeben abgelehnte Satz, daß die Einheit kein Mehrfaches fassen könne, sondern der von Herbart adoptirte und entwickelte Kant'sche Begriff des Seyns als der absoluten Position" **). Aber hier beginnt auch sogleich die völlige Divergenz unsrer Ueberzeugungen. Trendelenburg giebt zwar (a. a. O. S. 13.) die Richtigkeit meiner „Versuche-

*) Ueber Herbart's Metaph. S. 15.

**) Beiträge zur Orientirung über Herbart's System der Philosophie. Leipzig 1834. S. 60.

rung" (soll wol heißen Nachweisung) zu, daß die absolute Position (von ihm) mißverstanden sey, indem sie bei Herbart nicht blos die von Seiten des Vorstellenden unbedingte, sondern die „völlig beziehungslose", die „vollkommen unbedingte" Position bedeute, aber er erklärt diese Schärfung des Begriffs für einen dialektischen Sprung; Ableitung und Anwendung des Begriffs wichen völlig auseinander, und gerade darin beruhe das πρῶτον ψεῦδος, das ich da liegen ließe, wo es liege. Ich muß diesen Vorwurf als einen durchaus unbegründeten zurückweisen; denn ich habe die engere subjective und die weitere objective Bedeutung des Begriffs der absoluten Position schon bei einer früheren Gelegenheit so ausführlich behandelt *), daß es zur Widerlegung genügen wird, mich darauf zu beziehen.

Trendelenburg hat aber auch richtig erkannt, daß es bei Herbart noch andre Widersprüche giebt, die nicht auf dem Conflict mit der absoluten Position beruhen. Es sind die Widersprüche in den synechologischen Begriffen, insbesondre in dem der Bewegung. Die Art, wie Herbart sie nachweist, dünkt Trendelenburg einige Aehnlichkeit mit der tumultuarischen Behandlung des Widerspruchs in der dialektischen Methode des reinen Denkens zu haben. Er bemerkt (S. 16.) tadelnd, daß von mir nicht in Erwägung gezogen worden sey, was er schon früher **) über den Werth und die Anwendbarkeit des Satzes des Widerspruchs angegeben habe. Dieser nämlich erwerbe nicht, sondern behaupte nur das Erworbene, bringe für sich keine Nothwendigkeit hervor, sondern schütze nur die anerkannte; das Ursprüngliche stehe vor dem Bereich des Princips der Identität und Contradiction, das letztere könne nur da angewandt werden, wo die Bestimmtheit eines Begriffs schon feststehe; das Feld seiner Wirksamkeit sey der indirecte Beweis, der immer entweder unmittelbar Gewisses oder direct Erwiesenes zu seiner Voraussetzung habe. — Man hat sich jedoch zu hüten, die Wirkungssphäre des Satzes des Widerspruchs ungebührlich zu verengern

*) Im 14ten Bande dieser Zeitschrift S. 90.

**) Log. Unters. II. S. 95.

und dadurch seine Kraft abzuschwächen. Der Satz in seiner Allgemeinheit stellt die Behauptung auf, daß von den beiden contradictorisch entgegengesetzten Urtheilen: A ist B, und: A ist nicht B, oder mit Hinzufügung der Quantität: alle A sind B, und: einige A sind nicht B, *das eine nicht gültig seyn kann, ungültig seyn muß.* Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten fügt noch hinzu, daß *das eine von beiden gültig* seyn muß. Wo nun darüber kein Zweifel seyn kann, *welches* von beiden Urtheilen das gültige ist, da folgt freilich ohne alle Schwierigkeit unmittelbar die Ungültigkeit des andern, und der Subjectsbegriff A ist nun vor der Gefahr geschützt, daß ihm entweder ein fremdartiges Prädicat aufgedrungen oder ein wesentliches entzogen werde. Wo aber mit gleich haltbaren Gründen beide entgegengesetzte Urtheile sich unterstützen lassen, da stellt sich, bis auf Weiteres, A als ein widersprechender Begriff dar, und sein in diesen Urtheilen auseinandergelegter Inhalt wird zum Problem. Bei der Benutzung des Princips der Contradiction für den indirecten Beweis kommt dieser Fall freilich nicht vor, denn hier muß es immer unmittelbar gewiß oder schon erwiesen seyn, daß A ein Prädicat B hat, wohl aber bei den bedeutendsten Problemen der Metaphysik, jedoch nicht bei diesen allein, sondern auch schon in den Erfahrungswissenschaften. Die Lösung eines solchen Problems wird dann, wie ich anderwärts gezeigt habe *), möglich, entweder durch eine bloße Distinction, oder durch eine Erweiterung des widersprechenden Begriffs, oder durch eine synthetische Ergänzung desselben. Es ist nicht nöthig, hierbei noch länger zu verweilen, da das Nachfolgende specielle Gelegenheit zur Erprobung des Gesagten geben wird.

Dagegen ist es wichtig, noch das Verhältniß des Widersprechenden zu dem Nothwendigen zu beleuchten, über dessen Würdigung ich mich ebenfalls mit Trendelenburg nicht einverstanden erklären kann. Trendelenburg spricht in seiner letzten Abhandlung, wie in den Logischen Untersuchungen, mit einer

*) Neue Darst. der Logik. 2. Aufl. §. 136—138.

gewissen Herabsetzung von der „alten formalen (aristotelisch-kantischen) Erklärung des Nothwendigen" durch die Unmöglichkeit des Gegentheils. Er nennt diese Nothwendigkeit *) die Nothwendigkeit der Begrenzung, einen bloßen äußern Zwang, und behauptet, daß dieser Begriff sich selbst zerstöre, wenn er die letzte Bestimmung seyn wolle. Denn der Gegenstoß, der hier gegen die Folgen geschehe, die Widerlegung, die in den Folgen verneine, gehe von einem festen Punkte aus; man komme auf diese Weise nicht weiter, sondern werde nur auf äußerliche Weise einem andern Nothwendigen zugeworfen; die Erklärung desselben auf dem Wege der Negation fordre hiernach selbst eine andre positive, die abgeleitete eine ursprüngliche. Der letzte Punkt, auf dem alle Nothwendigkeit ruhe, sey eine Gemeinschaft des Denkens und Seyns. Was diesen gemeinsam sey, heiße das Allgemeine, und das Allgemeine in diesem Sinne sey der positive Grund der Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit springe erst dann hervor, wenn das Seyn vom Denken durchdrungen sey, und erscheine wesentlich in doppelter Gestalt, als die Nothwendigkeit der wirkenden Ursache und als die des Zweckes. In jener sey das Seyn das Erste und Ursprüngliche, was vom Denken nur anerkannt werde, in dieser der Gedanke, der das Seyn ergreife und bestimme. — Diese Deduction des Nothwendigen erscheint im Vergleich mit der knappen Bestimmtheit der „alten formalen Erklärung" so bauschig und dehnbar, daß die Besorgniß nahe liegt, in ihrem reichen Faltenwurf könne sich doch gar leicht manches Bedenkliche verstecken. Der kurze Sinn möchte wol seyn: die formale Nothwendigkeit soll von einer realen abhängig gemacht werden, von einer „That" einerseits der Bewegung, andrerseits des Zweckes. Dieser Tendenz, das Formale auf das Reale zurückzuführen, das Logische auf das Metaphysische zu pflanzen, bekenne ich aber noch immer so fern zu stehen, wie damals, als Trendelenburg in mir einen der consequentesten Vertreter der formalen Logik zu finden glaubte. Im Gegentheil hat sich bei mir immer mehr die Ueberzeugung

*) Log. Unters. II. S. 114 ff.

befestigt, daß alle sogenannte reale Erkenntniß, sobald sie auch nur den kleinsten Schritt über das unmittelbar durch Wahrnehmung Gegebene oder blos Gedächtnißmäßige hinausgeht, stets auf formalen Denkbestimmungen beruht, mögen diese nun blos logische oder mathematische oder metaphysische Anwendungen des Denkens seyn. Was nun insbesondre das Nothwendige betrifft, so ist zwar durchaus nicht zu verkennen, daß seine Herrschaft sich nicht blos auf das Denken beschränkt, sondern über alles wirkliche Geschehen (zu dem das Denken gehört) ausdehnt; aber sein Begriff ist überall nur ein und derselbe. Schon im bloßen Denken giebt es keine doppelte Nothwendigkeit, eine positive und negative, sondern wo ein Urtheil nothwendige Geltung hat, da kommt die obige formale Bestimmung entweder unmittelbar oder mittelbar zur Anwendung, jenes in den Folgerungen auf das contradictorisch und conträr Entgegengesetzte mit apodiktischer Modalität, dieses in allen übrigen Folgerungen und Schlußformen von apodiktischer Geltung. Denn die Nothwendigkeit beruht hier jederzeit darauf, daß die Annahme der Ungültigkeit oder schwächeren Gültigkeit des gefolgerten oder erschlossenen Satzes auf einen Widerspruch mit den zuvor anerkannten Grundsätzen des Folgerns und Schließens führen würde. Mögen z. B. in dem Schlusse: S ist M, M ist P, also ist S...P, Prämissen und Conclusion immerhin nur assertorische Urtheile seyn, — die Gültigkeit des assertorischen Schlußsatzes ist doch apodiktisch gewiß, und zwar deshalb, weil die Annahme des Gegentheils dem Grundsatze widersprechen würde, daß der Theil des Theils auch ein Theil des Ganzen und worin das Ganze, darin auch jeder Theil desselben enthalten ist. Die apodiktische Gültigkeit dieses Grundsatzes beruht aber darauf, daß das Ganze, seiner Definition nach, die verbundene Gesammtheit aller seiner Theile ist, mithin die Annahme des Gegentheils des Satzes, nämlich daß einige Theile des Ganzen nicht in dem enthalten wären, worin das Ganze enthalten ist, auf den Widerspruch führen würde, daß alle und auch nicht alle Theile darin enthalten wären. Wo sich wissenschaftliche Grundsätze nicht

in solcher Weise durch den Widerspruch in der Annahme ihres Gegentheils befestigen lassen, haben sie nur die assertorische Geltung eines empirischen Factums. Die Allgemeinheit, die sie in Anspruch nehmen, ist dann keine strenge, mit Nothwendigkeit verbundene, sondern nur eine inductive. Man darf hierbei nicht die subjective Unfähigkeit, das Gegentheil sich vorzustellen, mit der streng logischen Unmöglichkeit verwechseln, die stets auf der objectiven Erkenntniß eines Widerspruchs beruht. Wird das „nicht nicht zu Denkende", dem sich Trendelenburg nicht abgeneigt zeigt *), in jenem ersteren Sinne genommen, so darf man sich nicht einbilden, damit das wahre Nothwendige ergriffen zu haben; es ist nur das subjectiv-psychologisch Nothwendige. Es ist z. B. nur dieses, was man erhält, wenn man daraus, daß wir uns einen Raum von mehr als drei Dimensionen vorzustellen nicht vermögen, folgert, daß diese Beschränkung auf drei Dimensionen dem Begriffe des Raumes nothwendig sey. Die Erkenntniß der Nothwendigkeit ist überall die Anerkennung der Unabänderlichkeit, aber weder zufolge eines äußern Zwanges, noch eines subjectiven Unvermögens zu ändern, sondern zufolge der Einsicht, daß jede Aenderung gleichbedeutend mit der Aufhebung des durch seinen Begriff gegebenen Wesens desjenigen seyn würde, an dem die Aenderung versucht wird; die Nothwendigkeit weist auch selbst die Möglichkeit des Andersseyns zurück. Was die Nothwendigkeit eines Ereignisses betrifft, so erkennen wir sie, wenn sich dieses für unser Denken als die nothwendige Folge des Zusammentreffens andrer Ereignisse, seiner Bedingungen, darstellt, und diese Nothwendigkeit ist keine andre als die, vermöge welcher die Conclusion aus den Prämissen folgt. Daß nun die Reihen der Ereignisse sich in einen solchen nothwendigen Begriffszusammenhang bringen lassen, führt auf den Gedanken einer, nicht blos von dem Denken auf die Erscheinungen übergetragenen, sondern den erscheinenden Dingen selbst innewohnenden Nothwendigkeit, die wir als Thätigkeit zu bezeichnen und als von Kräften ausgehend zu betrachten pflegen.

*) Log. Untersuch. II. S. 115.

Aber selbst wenn man diesen Begriff nicht in seiner unbestimmten Allgemeinheit läßt, sondern nur eine besondre Art von Kräften, z. B. die bewegenden mit ihrer bestimmten Richtung und Intensität in's Auge faßt, hat man doch weiter nichts als ein abstract formulirtes empirisches Factum, dem man ganz äußerlich das Prädicat der Nothwendigkeit anhängt, ohne daß im geringsten begreiflich würde, was der Stempel ist, der dem blos Factischen das Gepräge der Nothwendigkeit aufdrücken soll. Die Nöthigung zur Bewegung wird in abstracto angenommen, es wird aber nicht im mindesten aufgeklärt, wie und wodurch sie zu Stande komme, was das ist, was hier der gegen Ruhe und Bewegung sich gleich indifferent verhaltenden Materie die Bewegung als äußern Zwang auflegt. Eine solche abstract-formale Bestimmung kann nun zwar eine nützliche mathematisch-physikalische Fiction seyn, metaphysischen Ansprüchen aber nicht genügen. Bewegende Thätigkeit glauben wir zwar durch die Empfindung der auf Geheiß unsers Willens erfolgenden Contraction unsrer Muskeln unmittelbar zu kennen; daß diese jedoch selbst wieder durch die Bewegungsnerven erregt wird, die Erregung der Nerven vom Centralorgan des Nervensystems ausgeht, über die Bedingungen der Erregung des Centralorgans durch die Willensthätigkeit der Seele aber alle Erfahrung schweigt, — dies ist hinlänglich bekannt und zeigt genugsam, daß der Begriff der erregenden und bewegenden Thätigkeit uns ein sehr geläufiger, seinem empirischen Inhalte nach bekannter, seinem innern Wesen nach aber sehr dunkler ist, der der Metaphysik nicht als Ruhepunkt, sondern nur als Ausgangspunkt zu weiteren Untersuchungen dienen kann. Vollkommen unbegründet ist hierbei Trendelenburg's Anschuldigung *), Herbart habe verkannt, daß jedes Leiden zugleich ein Thun, und jedes Thun zugleich ein Leiden sey. Im Gegentheil giebt es für ihn keine einseitige Causalität, sondern stets nur Wechselwirkung, wie dies aus seiner Lehre vom wirklichen Geschehen auf's deutlichste hervorgeht. Ebenso grundlos ist der Vorwurf, daß Herbart und seine

*) Ueber Herbart's Metaphysik ꝛc. S. 18.

Nachfolger zuweilen Gegensätze in Widersprüche, den contradictorischen Gegensatz in einen conträren verwandelten, „so daß sich an diesem Punkte die entgegengesetzten Schulen, die Schule der mathematischen Betrachtung und die des reinen Denkens berührten.“ Ich wüßte nicht, daß irgendwo von Herbart oder seiner Schule behauptet worden wäre, „daß Wasser aus Wasserstoff und Sauerstoff, also etwas aus Wasserstoff und Nicht-Wasserstoff *bestehe*, sey ein Widerspruch“; sondern nur dies würde als ein Widerspruch gelten müssen, wenn man behaupten wollte, *ein und dasselbe* könne Wasserstoff und auch Sauerstoff seyn. Dagegen vermögen wir allerdings nicht, den wirklichen, oder wie Trendelenburg lieber sagen würde, den realen Widerstreit des (conträr) Entgegengesetzten ohne Bezugnahme auf den, an und für sich genommen, nur unserm Denken angehörigen Widerspruch zu begreifen, und sehen uns auch hier auf eine formale Bestimmung zurückgewiesen. Denn das Zusammenseyn entgegengesetzter realer Qualitäten, welches das wirkliche Geschehen bedingt, können wir in keiner andern Form denken als in der des Widerspruchs, wenn dieser kein gemachter, sondern ein gegebener ist. Es scheint mir ebenso unbedenklich, den Widerstreit realer Qualitäten einen verwirklichten Widerspruch, als den Widerspruch im Denken einen Widerstreit von Begriffsbestimmungen zu nennen. Freilich hat man bei den hieraus zu ziehenden Consequenzen nicht zu vergessen, daß in dem letztern Falle das Entgegengesetzte Begriffe, in dem ersteren reale Qualitäten sind, so daß man sich bei der Entwickelung der Folgen nicht blindlings von dem Faden der Analogie gängeln lassen darf. Diese Unterscheidung läßt aber Herbart nie aus den Augen. Seine „zufälligen Ansichten“ geben den weitgreifenden Beleg dafür, wie vorsichtig er in der Unterscheidung zwischen Denkbestimmungen und dem, was Trendelenburg „reale Prädicate“ nennt, ist. Dieselbe Vorsicht schützt ihn vor dem Fehler, dem unveränderlich Seyenden verneinende Bestimmungen beizulegen, was sonderbarer Weise Trendelenburg ein starkes Stück nennt, uns aber völlig in der Ordnung und ganz natürlich dünkt, da

die Verneinung entweder nur in dem vergleichenden Denken ihren Sitz hat, oder, wenn ihr eine „reale" Bedeutung zukommt, sie nicht eher auftreten kann, als bis ein Reales sich gegen ein andres Reales zu behaupten hat, die Verneinung also nicht ursprünglich in ihm liegt, sondern nur ein durch das Zusammenseyn beider Realen bedingtes gegenseitiges Verhalten derselben ausdrückt. — Mit einem Worte: es giebt für uns keine reale-Nothwendigkeit neben der formalen, so wenig als neben der formalen Möglichkeit noch eine davon verschiedene reale. Wir lassen zwar nicht, wie „die Schule des reinen Denkens", alles Seyn im Denken aufgehen, sondern erkennen ein durch das Denken weder geschaffenes, noch erst zu erschaffendes Reich des Seyns und wirklichen Geschehens an, zu dem der Geist und seine Denkthätigkeit selbst mit gehört; aber wir behaupten auch, daß der innere nothwendige Zusammenhang des Wirklichen entweder durch das Denken und seine, einer unbegrenzten Entwickelung fähigen formalen Bestimmungen erkennbar, oder ein leeres Wort sey, bei dem man sich eben nichts denken kann.

Nach diesen, auch für das Nachfolgende nicht unwesentlichen Vorbemerkungen komme ich zu meinem Hauptthema. Ich habe vor einiger Zeit anderwärts den Begriff des Stetigen sowohl an sich als nach den Beziehungen, die er zum mathematischen Calcul hat, erörtert *), den Gegenstand jedoch nur soweit verfolgt, als er oberhalb des Horizonts des Gegebenen liegt. Es sey mir verstattet, Einiges davon, woran ich meine weiteren philosophischen Betrachtungen zu knüpfen gedenke, in gedrängter Kürze hier zusammenzustellen.

Für den Mathematiker ist das Stetige eine durch Anschauung gegebene Eigenschaft der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung und der Bewegung. Er stellt die stetige Größe der discreten gegenüber und unterscheidet eine von der andern dadurch, daß er die discrete als eine solche Größe erklärt, bei

*) Berichte der K. Sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften. Mathem. phys. Classe, 1853. S. 157.

welcher das Ganze durch seine Theile gegeben ist, die hier wirkliche Bestandtheile sind, indeß ihm bei der stetigen Größe das Ganze unmittelbar gegeben ist und die Theile durch das Ganze bedingt sind. Das Ganze *besteht* daher hier *nicht* aus einer bestimmten Anzahl von Theilen, sondern ist nur *theilbar*, d. i. wird als ein solches gedacht, das Theile haben *kann*, ihrer aber, um vorgestellt zu werden, nicht bedarf, sondern auch als ungetheilte Einheit sich auffassen läßt. Scheint nun hiernach die Anzahl der Theile jeder stetigen Größe völlig willkürlich, so wird doch bei näherer Ueberlegung diese Willkür limitirt. Denn da jeder Theil einer stetigen Größe wieder eine solche seyn muß, weil sonst das Ganze aus einer Vielheit discreter Größen bestehen und daher selbst eine discrete Größe seyn würde, so folgt, da nun auch wieder diese Theile des Ganzen, als stetige, theilbar seyn müssen, daß die Theilung hier nie ein Ende erreichen kann, daß die stetige Größe als *unendlichtheilbar* gedacht werden muß, und daß man bei dieser ohne Ende fortgesetzten Theilung *niemals auf kleinste* Theile, sondern nur auf *beliebig kleine*, d. i. solche kommt, die kleiner sind als jede auch noch so kleine gegebene Größe, und deren Anzahl daher größer seyn muß als jede auch noch so große gegebene Zahl, wobei es zwar nicht nothwendig, aber am einfachsten ist, die Größen stets als in *gleiche* Theile zerlegt zu denken. Man kann sich nun diese in der Wirklichkeit nie zu Ende zu bringende Theilung *ideal* als eine *vollendete* vorstellen und kommt dann auf den Begriff einer *absolut* unendlich großen Anzahl von Theilen von *absolut* unendlicher Kleinheit. Hierdurch erhält man *die idealen Grenzbegriffe des absolut Unendlichgroßen der Anzahl und des absolut Unendlichkleinen der Größe der Theile im Vergleich mit dem getheilten Ganzen*. — Man würde sich jedoch völlig im Irrthum befinden, wenn man glaubte, hierdurch zu *einfachen Elementen* der stetigen Größe gelangt zu seyn. Denn gesetzt, man halbire z. B. zwei gerade Linien von verschiedener Größe, a, b ohne Ende, so ergeben sich für a succes-

ſiv die Theile $\frac{a}{2}$, $\frac{a}{4}$, $\frac{a}{8}$, ... $\frac{a}{2^n}$; für b ebenſo die Theile $\frac{b}{2}$, $\frac{b}{4}$, $\frac{b}{8}$, ... $\frac{b}{2^n}$, wo n eine beliebig große Zahl iſt. Daher verhalten ſich die durch die 1ſte, 2te, 3te, ... nte Halbirung erhaltenen Theile beider Linien ſtets wie dieſe ſelbſt, wie a zu b, unabhängig von der Anzahl der Halbirungen. Es muß daher dieſes Verhältniß auch dann noch beſtehen, wenn dieſe Anzahl unendlich groß, mithin jeder Theil unendlich klein wird; die unendlich kleinen Theile von a und b ſtehen alſo in dem Größenverhältniß von a und b ſelbſt, und es giebt demnach ebenſo viele und verſchiedene Größenverhältniſſe des Unendlichkleinen wie der endlichen Größen, durch deren Theilung ſie entſtehen. Das Unendlichkleine iſt daher keineswegs das Element, die Ureinheit, die allen endlichen ſtetigen Größen als gemeinſchaftliches Maß zum Grunde liegt, vielmehr hat jede endliche Größe ihr eigenthümliches Maß dieſer Art. Denn geſetzt, man wollte das durch unendliche Halbirung von a ſich ergebende Unendlichkleine auch zum Maß von 2a, 3a u. ſ. w. machen, ſo würde es nicht genügen, daſſelbe unendlich vielmal zu nehmen, da dies erſt a geben würde, ſondern man müßte dieſe unendliche Vielheit verdoppeln, verdreifachen, u. ſ. f. Wenn nun aber das Unendlichviele eben ein ſolches iſt, das ſich nicht weiter vermehren läßt, ſo ſcheint die Forderung, es zu verdoppeln, zu verdreifachen, beliebig zu vervielfachen, ungereimt. Will man dieſen Anſtoß vermeiden, ſo darf man das Unendlichkleine nicht wie eine abſolute Einheit, nämlich die der ſtetigen Größen betrachten, ſondern hat es immer nur als abhängige Größe, nämlich als den (einfach-) unendlichſten Theil größerer oder kleinerer endlicher Größen anzuſehen, ſo daß die Größe der letzteren unmittelbar gegeben iſt, nicht aber umgekehrt durch die Menge ihrer unendlichkleinen Theile beſtimmt wird. — Dieſe Abhängigkeit des Unendlichkleinen vom Endlichen ſtellt ſich noch evidenter durch folgende Betrachtung dar. Geſetzt man theilt dieſelbe endliche Größe a, die wir ſo eben ohne Ende halbirten, gleichfalls ohne Ende in je drei gleiche Theile, ſo

erhält man successiv $\frac{a}{3}$, $\frac{a}{9}$, $\frac{a}{27}$, ... $\frac{a}{3^n}$. Vergleicht man diese Theile mit den durch ein-, zwei-, drei-, ... n-malige Halbirung von a erhaltenen Theilen, so stehen sie zu diesen der Reihe nach in den Verhältnissen $1 : \frac{3}{2}$, $1 : \frac{9}{4}$, $1 : \frac{27}{8}$, ... $1 : \left(\frac{3}{2}\right)^n$. Da nun aber zugleich mit n auch $\left(\frac{3}{2}\right)^n$ unendlichgroß wird, so verhält sich das durch unendliche Drittelung von a erhaltene Unendlichkleine zu dem, was die unendliche Halbirung von a giebt, wie die Einheit zum Unendlichgroßen. Es ist also das letztere mit dem ersteren verglichen unendlichgroß, jenes gegen dieses gehalten unendlichklein. Das also, was zuvor als die äußerste Grenze der denkbaren Kleinheit erschien, ist jetzt einem andern gegenüber als unendlichgroß anzuerkennen. Hieraus erhellt genugsam die durchaus nur relative Natur des Unendlichkleinen und seine gänzliche Abhängigkeit von dem Endlichen und der Art der Theilung, durch die es aus diesem entsteht. — Diese Abhängigkeit erkennt nun in der That die Mathematik an, wenn sie sagt, die unendlichkleinen Größen seyen endliche im Momente ihres Verschwindens oder Entstehens. Für ihre mathematische Rechtfertigung ist dies hinreichend, denn man beruft sich dabei auf eine anschauliche Vorstellungsweise, auf die Bewegung, durch welche je zwei Endpunkte einer Linie zusammengeführt werden können, und durch welche ein einziger Punkt eine endliche Linie erzeugt. Aber für die philosophische Erörterung des Begriffs ist damit nicht das Mindeste gewonnen. Nur der Vortheil geht hieraus hervor, daß dadurch bemerklich wird, welches metaphysische Problem hinter dem Begriffe des Stetigen als des Unendlichtheilbaren versteckt liegt. Nicht als ein Seyendes, sondern als ein Werdendes soll nun das Unendlichkleine gedacht werden, und zwar theils als ein Nichts werdendes Etwas, theils als ein Etwas werdendes Nichts. Das Unendlichkleine ist also die endliche Größe in ihrem Uebergange vom Seyn zum Nichtseyn oder vom Nichtseyn zum Seyn. Damit ist aber für's erste nichts Neues gewonnen; denn dieser Uebergang ist nichts andres als die ste-

tige Veränderung, und wir sind damit auf den Begriff des Stetigen zurückgeworfen. Versuchen wir diesen aber zu denken, so führt er uns wieder unvermeidlich auf das Unendlichkleine. Und dieses enthält in seinem Begriffe unabweisbar einen Widerspruch. Denn nach dem Gebrauche, den die Mathematik davon macht, soll es noch eine Größe haben, vermöge deren es in Verhältnissen stehen und, in unendlicher Anzahl gesetzt, eine endliche Größe geben kann; es soll aber auch andrerseits, zu einer endlichen Größe addirt, oder von ihr subtrahirt, diese weder vermehren noch vermindern und insofern die Geltung der Null haben. Es ist Etwas und Nichts zugleich, eine Identität entgegengesetzter Bestimmungen.

Inwieweit sich der Begriff des Unendlichkleinen bei der Untersuchung der Eigenschaften stetiger Größen umgehen läßt, zeigt die Geometrie der Alten *). Die größere Strenge, die scheinbar damit erreicht wird, läßt sich nur durch Vertauschung der directen Betrachtungsweise mit der indirecten (die, weil nur negativ, die Ueberzeugung weniger befriedigt), durch Verzicht auf Resultate von größerer Allgemeinheit, durch Verschweigung des Wegs, auf dem die indirect erwiesenen Wahrheiten gefunden sind, erkaufen. Welche große und fruchtbare Folgen sich aber aus der Benutzung des Unendlichkleinen ziehen lassen, dies belegt auf's Glänzendste die ganze neuere Analysis mit ihren Anwendungen auf Geometrie und Mechanik, Astronomie und Physik. Das Unendlichkleine ist für die allgemeineren Speculationen der höhern Mathematik, wie für die Anforderungen, welche an diese die Naturwissenschaften machen, ein Unvermeidliches geworden. Liegt nun aber nicht darin eine neue Ungereimtheit, daß dieser Begriff, weil widersprechend, in thesi ungültig, in praxi aber, als ein höchst nützliches Instrument zur Entdeckung allgemeiner Wahrheiten, gültig seyn soll? Die nächste Antwort hierauf ist, daß die Mathematik von ihm einen solchen Gebrauch macht, daß das, was das Widersprechende in ihm ist, auf die Conclusionen, in deren Prämissen es vorkommt, keinen Einfluß haben

*) Das Ausführlichere hierüber findet sich a. a. O.

kann. Das Unendlichkleine ist eine Größe, in der nicht das Quantum, sondern das Quale, oder mathematisch ausgedrückt, die Benennung den Widerspruch enthält. Die Differentialrechnung nun, als die erste der beiden Wissenschaften, die es vorzugsweise mit dem Unendlichkleinen zu thun haben, sucht nur Verhältnisse zwischen unendlichkleinen Größen, in denen also die Benennung derselben, mithin auch der darin liegende Widerspruch gar nicht in Betracht kommt, sondern nur ein reines Größenverhältniß übrig bleibt. Dies geschieht nun zwar nicht in der Integralrechnung, die aus unendlichvielen Unendlichkleinen endliche Summen zieht; aber sie compensirt die unendliche Kleinheit der zu summirenden Theile durch die unendliche Menge derselben, und das Unendliche, welches der eigentliche Stein des Anstoßes ist, fällt aus dem Ergebniß aus, und mit ihm das Unendlichkleine. In beiden Wissenschaften ist der widersprechende Begriff des Unendlichkleinen in der That nur ein Durchgangspunkt im Denken, eine Dissonanz, die eine Auflösung fordert und erhält. — Es bleibt indeß immerhin noch die Frage übrig: was nöthigt die Mathematik, den Begriff des Unendlichkleinen zu bilden? Der Grund davon liegt in dem Bedürfniß, nicht nur die Eigenschaften der stetigen Größen, ihre Relationen zu einander, sondern auch die Gesetze ihrer stetigen Veränderungen durch Rechnung zu erkennen. Hierzu reicht es nicht aus, die Verhältnisse der stetigen Größen zu einander durch Zahlen auszudrücken, sondern es muß auch die stetige Veränderung, die eben der stetigen Größe charakteristisch ist, indem sie allein durch solche Veränderungen zu- und abnimmt, in Form einer Zahl, einer discreten Größe ausgedrückt werden. Das Stetige und das Discrete sind aber ihren Grundbegriffen nach so vollkommen entgegengesetzt, daß die Forderung, das erstere in der Form des letzteren zu denken, nothwendig auf einen Widerspruch führen muß. Der Zahlbegriff kann die unendliche Theilbarkeit des Stetigen nicht erschöpfend darstellen. Die Zahlenreihe ist unvollendbar, die stetige Größe aber, wenngleich unendlichtheilbar, doch, als Ganzes, vollendet, fertig ge-

geben; sie wird nicht durch Summation von unendlichvielen Theilen erzeugt, denn diese gehen nicht dem Ganzen voraus, sondern dieses ihnen. Die Zahl reicht weder aus, um das anzugeben, was in dem Stetigen gezählt werden müßte, noch um diese Zählung zu vollenden. Sieht sich nun gleichwohl die Mathematik genöthigt, diesen Widerspruch zu dulden, um den Begriff der stetigen Veränderung in die Form einer Zahlgröße zu bringen, so geschieht es offenbar nur, um der Erreichung dieses bestimmten Zweckes willen, und findet darin allein seine Rechtfertigung. Für die Mathematik ist das Stetige ein gegebenes, nicht abzuleugnendes Phänomen, von dem sie, nach Art der Naturforschung, nur die Gesetze durch logisches und arithmetisches Denken zu erkennen bestrebt ist. Sie scheut zu diesem Zwecke selbst das gefährliche Mittel des Widerspruchs nicht, weiß es aber, wie ein kluger Arzt die Gifte, so zu verwenden, daß es nur heilsame Folgen nach sich ziehen kann.

Hierbei darf aber die philosophische Betrachtung noch nicht stehen bleiben; für sie quellen aus diesem Ergebniß nur neue Fragen. Wenn das Stetige als anschauliche Vorstellung gegeben, gleichwohl aber dem Denken nie völlig erreichbar ist, indem, wenn man es mittels des Unendlichkleinen als das Unendlichtheilbare denkt, ein Widerspruch zugelassen, wenn man aber dem Unendlichkleinen das Beliebigkleine substituirt, das Stetige niemals erreicht wird, — so scheint hiermit ein Antagonismus zwischen Anschauung und Denken hervorzutreten, der weitere Aufklärung fordert. Die Anschauung verbürgt sich für die Wahrheit des Stetigen, das Denken kann aber den Begriff davon nur bilden, indem es dem höchsten Gesetz seiner eignen Wahrheit untreu wird. Soll sich nun das Denken der Anschauung als dem unmittelbar Gewissen und Ursprünglichen unterordnen, oder die Anschauung dem Denken als dem über die Täuschungen der sinnlichen Vorstellung allein Erhabenen? Für das erste entscheidet sich Trendelenburg, für das zweite Herbart. Hören wir zunächst, mit welchen Gründen Trendelenburg seine Ansicht unterstützt.

Trendelenburg geht von der schon oben berührten Behauptung aus, das Ursprüngliche stehe vor dem Bereich des Princips der Identität und des Widerspruchs, dieses sey daher auf jenes gar nicht anwendbar. Populär ausgedrückt würde dies bedeuten, über das Ursprüngliche dürfe der Verstand nicht grübeln, er müsse es nehmen, wie es sich ihm giebt, selbst wenn es ihm undenkbar scheinen sollte; es sey dies aber in der That nur Schein, der sich daraus erkläre, „daß der Verstand, der zerlege und zusammensetze, sein Geschäft in ein Ursprüngliches, wohin es nicht gehöre, hineintrage" *). Durch diese Erläuterung kommt erst klar zu Tage, was der eigentliche Sinn der Behauptung ist. Das Ursprüngliche nämlich ist das Einfache, auf welches im Denken und in der Wirklichkeit alles Abgeleitete als auf seinen letzten Grund zurückgeführt werden muß. Das Einfache ist aber das Unzerlegbare. Wenn daher das Denken es unternimmt, das Einfache zu zerlegen, so muß alle seine Anstrengung nothwendigerweise scheitern, und man hat sich nicht zu wundern, wenn es sich verwickelt und verwirrt. Die Verwirrung hört sogleich auf, sobald es von seinem Uebergriffe abläßt und sich hinter die Grenzen zurückzieht, von denen seine rechtmäßige Thätigkeit umschlossen wird. Ein solcher Uebergriff findet z. B. in der That statt, wenn man von einem wahrhaft einfachen Begriff eine strenge Definition geben will. Die Unzulässigkeit dieses Unternehmens offenbart sich jedoch, wie wir sogleich bemerklich machen müssen, nicht durch einen Widerspruch, den das Denken etwa in dem zu definirenden Begriffe fände, sondern durch den Cirkel, in welchen es geräth und aus dem es nicht herauskommt, indem es immer wieder unvermeidlich in den Fehler verfällt, idem per idem zu definiren. Man kann also zwar sagen, ein einfacher Begriff werde daran kenntlich, daß jede Definition, in Ermangelung eines von dem Definiendum verschiedenen charakteristischen Merkmals desselben, mißlinge, man kann aber nicht behaupten, er verrathe seine Einfachheit dadurch, daß das Denken in ihm

*) Ueber Herbart's Metaph. S. 30.

Widersprüche finde. Der Widerspruch im Begriffe des Stetigen ist daher kein Anzeichen seiner Einfachheit, denn es mißlingt nicht die Definition (der Inhalt des Begriffs ist auf den eines andern, des Unendlichkleinen, der endlosen Theilung des Endlichen zurückgeführt), sondern es zeigt sich, daß sein wohlangeblicher Inhalt mit dem Grundgesetz des Denkens streitet und in diesem Sinne undenkbar ist. — Indessen wird Trendelenburg hierauf längst die Entgegnung bereit halten, daß ihm nicht das Stetige, sondern die Bewegung das Einfache und Ursprüngliche sey, daß ich von vornherein übersehen habe, wie die „lebendig quellende" Bewegung eben jede stetige Größe erzeuge, die ganze Ableitung des Begriffs des Stetigen mittels der unendlichen Theilung ein ὕστερον πρότερον genannt werden müsse, selbst die Auffassung des Unendlichkleinen als der endlichen Größe im Momente ihres Verschwindens nur als eine secundäre gelten könne, und die primitive Ansicht davon sey, es als die endliche Größe in ihrer Entstehung zu betrachten, wozu es aber der Bewegung bedürfe. Diese Entgegnung, von der ich mir denken kann, daß sie Viele eine gründliche Zurechtweisung dünken wird, nöthigt nun, näher zu untersuchen, welche Stellung und Bedeutung Trendelenburg seinem Begriffe der Bewegung beilegt, umsomehr, als er sich in der letzten Abhandlung mehrfach auf die Nachweisungen beruft, die er hierüber in seinen Logischen Untersuchungen gegeben zu haben glaubt.

Die Bewegung ist bei Trendelenburg, wie der 3te und 4te Abschnitt seines Werkes lehrt, dazu bestimmt, den Gegensatz zwischen Denken und Seyn als ein beiden Gemeinsames zu vermitteln, oder, wie er sich ausdrückt, „die Ausgleichung desselben, die in der Erkenntniß statt hat, zur Anschauung zu bringen." Eine Erklärung von Denken und Seyn wird für den Anfang wenigstens unzulässig befunden und auf die vorauszusetzende Vorstellung von beiden Bezug genommen. Von dem Gegensatz beider erfahren wir soviel, daß Denken und Seyn „sich nicht wie zwei gleichartige Dinge gegenüberstehen, vielmehr ihre Vereinigung um so widersprechender in sich selbst werde, weil das

äußere Seyn und das innere Denken sich einander schroff auszuschließen und nichts mit einander zu theilen drohen" (S. 103). „Die Vereinigung des Denkens und Seyns ist aber eine Thatsache" (S. 104). Wir möchten lieber sagen: die Meinung, daß im Erkennen diese Vereinigung statt finde, ist eine Thatsache. Denn stände dies so außer allem Zweifel, wie hätte Kant mit so vieler Beistimmung behaupten können, daß unsre Erkenntniß nicht bis zum Seyenden vordringe, sondern bei den Erscheinungen still stehen müssen? Da aber die Meinung für die Philosophie keine Autorität ist, so scheint es angemessener, jene Vereinigung nur als eine Forderung zu bezeichnen, die die Wissenschaft an sich selbst stellt, als die Forderung, bis zum wahrhaft Seyenden vorzudringen und erst, wenn dies erreicht ist, ihre Aufgabe für gelöst zu halten. — „Wie kommt nun", fährt Trendelenburg fort, „das Denken zum Seyn? Wie tritt das Seyn in das Denken? Diese Frage bezeichnen wir als die Grundfrage. Wenn die Wahrheit für die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seyn erklärt wird, so ist diese Frage in dem Worte Uebereinstimmung verdeckt. Wie bringt das Denken diese Uebereinstimmung hervor und zwar auf eine solche Weise, daß es selbst der Uebereinstimmung gewiß wird?" (S. 105). „Denken und Seyn", heißt es weiter (S. 106), „sind sich zunächst einander entgegengestellt. Da sie sich indessen zufolge der Voraussetzung nicht ausschließen sollen, schroff und starr einander gegenüberstehend, so müssen sie sich in einem Gemeinsamen berühren. Es muß etwas gesucht werden, das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet, damit dieses Gemeinsame die Verbindung bilde. Sonst bleiben Denken und Seyn ruhig neben einander ohne innern wechselseitigen Bezug." Dies ist logisch unklar. Haben sie ein Gemeinsames, so wird dadurch ihr Gegensatz ein conträrer, was doch zuvor abgelehnt worden ist, da dies alle Möglichkeit der Vereinigung aufhebt. Es würde richtiger heißen: Denken und Seyn sind an sich beziehungslos zu einander und treten erst durch ein Drittes, zu beiden in ursprünglicher Beziehung stehendes in eine vermittelte Beziehung,

die aber keineswegs Vereinigung genannt werden darf. Wir lesen ferner (S. 107): „Dieses Gemeinsame kann keine ruhende Eigenschaft seyn, die dem Denken und Seyn zukäme. Eine solche würde still beharren. Da aber das Gemeinsame vermitteln soll, so muß es etwas Thätiges seyn. Wir haben also eine dem Denken und Seyn gemeinsame Thätigkeit zu suchen" — oder, wie es die Anmerkung ausdrückt, „das lebendige Band des Denkens und Seyns." Wir unsrerseits würden nun hierunter etwa das wirkliche Geschehen verstehen, das den Verkehr zwischen dem Subject und den Objecten vermittelt oder vielmehr dieser Verkehr selbst ist, und zu dem das Denken ebenso gut gehört wie die wirklichen Veränderungen in den Zuständen der Realen. Andrer Meinung ist Trendelenburg. Er sagt (S. 108): „Diese gemeinsame Thätigkeit kann nicht in einer andern einen gleichsam fremden Anfang haben. Denn sonst würde sie ebenso aus dieser erkannt werden müssen, wie sie aus ihr stammte; und diese wäre vielmehr die vermittelnde. Die Thätigkeit, die gesucht wird, muß hiernach ursprünglich seyn, so daß sie nur aus sich selbst erkannt wird. Indem sie thätig ist, ist sie zugleich Grund des Erkennens. Wenn man daher in anderen Dingen die Ursache des Seyns und den Grund des Erkennens zu unterscheiden pflegt, indem das, woraus ein Ding wahrgenommen und ersehen wird — die Wirkung des Dinges — etwas Andres ist als das, woraus es entsteht, — die Ursache desselben; so fällt hier beides zusammen. Die dem Denken und Seyn gemeinsame Thätigkeit, welche den Gegensatz beider Glieder vermittelt, wird hiernach so ursprünglich seyn, daß sie nur aus sich selbst kann erkannt werden." Darüber könnten wir uns wol noch verständigen; denn die Selbständigkeit des Denkens und Seyns, oder besser, des denkenden Subjects und der Erkenntnißobjecte ist damit noch nicht gefährdet, und die Thätigkeit scheint bis jetzt noch nichts weiter als das Band zwischen beiden, was das zu Verbindende natürlich voraussetzt. Auch dagegen, daß diese Thätigkeit als die allgemeinste und als eine einfache beansprucht wird, hätten wir nichts Erhebliches zu er-

innern. Aber mit der Anwendung, die nun von diesen allgemeinen Bestimmungen gemacht wird, geht unser Einverständniß, oder unsre Annäherung zu Ende. Die Thätigkeit, welche, dem Denken und Seyn gemeinsam, die drei Kennzeichen der Ursprünglichkeit, Allgemeinheit und Einfachheit an sich trägt, soll die Bewegung seyn. In beredter Weise wird hier über diese zwar viel Wahres gesagt, aber es fehlt auch nicht an Halbwahrem, nur von der Oberfläche geschöpften. Wir vermissen vor Allem an der Bewegung, als der Thätigkeit, welche Denken und Seyn vermitteln soll, das Merkmal der Gemeinsamkeit. Denn nicht zugeben können wir, daß dieselbe Bewegung, die „so weit als die Natur reicht", auch „dem Denken angehöre." Sie soll, nach Trendelenburg, dem Denken zwar in andrer Weise angehören als dem Seyn, aber sie müsse ein Gegenbild jener seyn, da sie sonst nicht zum Bewußtseyn kommen könne. Das Denken trete in der Anschauung aus sich heraus, und dies geschehe durch Bewegung. Wer z. B. ein Gebirge anschaue, müsse es durch die Bewegung seines Blickes umschreiben und erzeugen, denn wir sagen „der Berg erhebt sich, die Bergreihe läuft fort"; er müsse es „in dem Raum des Gedankens entwerfen durch die Bewegung seines innern Blicks" (S. 111). Aber hier ist für's erste nicht vom eigentlichen Denken, sondern vom sinnlichen Vorstellen die Rede. Und ist denn die Bewegung in dem letzteren wirklich dieselbe, wie die der Körper? Ist „der Raum des Gedankens" und die Ortsveränderung in ihm mehr als eine Metapher? In der That ist es eine Erschleichung, aus der Vorstellung des Raums und der Bewegung einen Raum und eine Bewegung der Vorstellungen machen zu wollen. Die Bewegungen, die man den Vorstellungen beilegen kann, sind nicht Orts-, sondern Intensitäts-Veränderungen, und die schärfere Betrachtung zeigt, daß diese Bewegungen nichts weniger sind als Gegenbilder, Nachbildungen der äußerlich wahrnehmbaren Bewegungen. Ein Meteor fahre am Himmel zwischen den Sternen durch; die Sterne ruhen und das Meteor bewegt sich. Dagegen ruht im Beobachter die Vorstellung des Meteors

und die Vorstellungen der Sterne bewegen sich. Denn die Aufmerksamkeit ruht unausgesetzt auf dem Meteor, die Vorstellung desselben verweilt also unverändert im Bewußtseyn; dagegen erscheinen während dessen immer neue Sterne, und verschwinden die, welche zuvor die Nachbarn des Meteors waren, d. h. die Vorstellungen der Sterne treten successiv in's Bewußtseyn und weichen aus ihm wieder zurück, bewegen sich also. Das Gemeinsame zwischen den Wahrnehmungen der äußern Natur und des Bewußtseyns ist nur, daß dort wie hier sich Reihenformen und Reihen von stetigen Veränderungen vorfinden, die aber in der innern Welt nur intensiver Art sind. Alles übrige ist bloße Metapher. Trendelenburg selbst gefährdet die Vermittelungsrolle, die er der Bewegung zugedacht hat, wenn er, auf eine Bemerkung Link's Bezug nehmend (S. 120) sagt: „Ueberhaupt wird die Bewegung eigentlich nicht wahrgenommen, sondern nur aus der Veränderung des Orts geschlossen. Wir sehen nicht, daß sich der Körper bewegt; wir schließen nur, daß er sich bewegt habe. Die äußere Bewegung ist daher nur dem Gedanken zugänglich und etwas Ideales in der Natur." Wir unterschreiben diese Stelle mit der vollsten Beistimmung; aber wie kann es dann noch „feststehen", daß die Bewegung „das Grundphänomen der ganzen Natur sey?" Trägt hiernach nicht vielmehr das Denken eine seiner Formen auf das Seyn über, so daß es damit zu keiner eigentlichen objectiven Erkenntniß kommt? — Was ferner die Ursprünglichkeit der Bewegung betrifft, so mag von der äußern im Allgemeinen zugegeben werden, daß sie an und für sich ebensowenig eines Erklärungsgrundes bedarf, als die Ruhe. Denn die Körper haften weder an ihren Orten im Raum, noch fallen sie ihnen lästig, sie werden von diesen Orten weder angezogen noch abgestoßen. Die Bewegung hat aber eben deshalb keinen Vorzug vor der Ruhe, sie ist nur gleich möglich wie diese. Sie führt aber sogar zu Fragen, zu denen die Ruhe keine Veranlassung giebt. Von dem im absoluten Raum ruhenden Körper kann man sagen, daß er ruhe, weil, wenn er sich bewegen sollte, ein überwiegender Grund

vorhanden seyn müßte, aus dem er von den unendlich vielen möglichen Richtungen eine allen übrigen vorzöge. Ein solcher ist nicht vorhanden, wenn der Körper ohne wirkliche Beziehungen zu andern Körpern gedacht wird, und findet dies statt, so ist dann die Bewegung eine Folge derselben, nichts Ursprüngliches. Die bestimmte Bewegung aber fordert, auch wenn man für die Bewegung im Allgemeinen keine bewegende Ursache verlangt, immer die Angabe eines Grundes, warum sie gerade diese Richtung und diese Geschwindigkeit und keine andre hat. Sollen wir nun etwa ein Streben nach Bewegung annehmen, in dem sowohl Richtung als Geschwindigkeit noch unbestimmt ist, d. h. welches nicht weiß, was es will? Und wäre ein Streben nach Bewegung nicht vielmehr Kraft, also die Bewegung auf die Kraft zurückgeführt? Dies ist wenigstens nicht Trendelenburg's Meinung. Denn er sucht (S. 115) nachzuweisen, daß die Mechanik überall, wo sie von Kräften redet, eigentlich nur Bewegungen denkt, eine Behauptung, der wir nicht unbedingt entgegentreten. Aber damit ist die philosophische Untersuchung nicht erledigt. Denn wenn jede Modification der Richtung und Geschwindigkeit eines Bewegten nicht durch Kräfte oder überhaupt etwas Andres als Bewegung bewirkt wird, sondern immer wieder nur durch andre bestimmte Bewegungen, so dreht sich die Erklärung der bestimmten Bewegung im Kreise herum. Es müßten vielmehr gewisse Bewegungen nach bestimmten Richtungen und mit bestimmten Geschwindigkeiten als ursprüngliche nachgewiesen werden können, was freilich Niemand versuchen wird. — Noch viel bedenklicher steht es mit der Ursprünglichkeit der Bewegung der Vorstellungen. Wir haben es hier mit einer Ansicht zu thun, die sich nur im Zusammenhang der Begriffe vom Wesen der Seele würde rechtfertigen lassen. Denn wie könnte, wenn die Seele selbst geworden wäre, von einer wahren Ursprünglichkeit ihres Thuns die Rede seyn? Und selbst wenn sie nichts Andres wäre als reine Thätigkeit, so verstände sich doch nicht von selbst, daß diese nicht entstanden seyn könnte. Die bloße Analyse der Thatsachen des Bewußt-

seyns führt hier zu keinem sichern Resultat. Trendelenburg beginnt hier freilich einen sehr kühnen Flug. „Beobachten wir" — so sagt er (S. 116) — „die innere Bewegung der Vorstellung. Sie dehnt den Punkt zur Linie und erweitert die Linie zur Fläche und läßt sich die Fläche aus sich herausheben, bis sie durch ihren Weg den Körper abschließt. Wir erkennen diese That, wodurch alle Raumbilder entworfen werden, nur aus ihr selbst. Indem wir sie vollziehen, entsteht uns das Bild und die Kenntniß des Bildes. Die ganze Geometrie, die ganze äußere Welt entsteht uns innerlich durch diese schaffende Bewegung." Ja, unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen *schafft* denn diese Bewegung? Warum schafft sie gerade diese Constructionen und keine andern? Wenn die Geometrie Linien, Flächen und Körper durch Bewegungen erzeugt, so steht ihr die breite Grundlage der ausgebildeten Vorstellung des stetigen und unbegrenzten Raums zu Gebote. Dies ist die Tafel, auf der sie ihre Figuren entwirft, indem sie Begriffe und Begriffsverknüpfungen, die sie erst nur hypothetisch definirt, in der räumlichen Anschauung zu realisiren sucht. In der Bewegung hebt sie stetig zusammenhängende Reihen von Punkten aus dem einförmigen Grunde des Raumes hervor; sie schafft aber weder diese Punkte, noch die stetige Ausdehnung; Alles ist schon da, und sie wählt nur aus dem Vorhandenen, in Gemäßheit des Gesetzes, das in der Aufgabe der Bewegung vorgeschrieben ist, die entsprechenden Reihen von Punkten und Systeme solcher Reihen aus. Andrer Meinung ist freilich Trendelenburg (vgl. S. 228 ff.). In der Bewegung *liegt* ihm die Richtung, auch ohne vorausgesetzten Raum. „Denke das wer es kann!" rufen wir ihm mit seinen eignen Worten zu. Wirklich erkennt er auch an, daß dieses „Streben des Punktes über sich hinaus" ein Widerspruch ist, er sey aber, meint er, ein solcher, den man nicht los werde. Aber es ist nicht der einzige Widerspruch in seinem Bewegungsbegriff. Er sieht ein, die Bewegung würde sich in's Unendliche expandiren, wenn ihr nicht ein Ziel gesetzt würde. Darum sieht er sich genöthigt, der Bewegung eine

hemmende Gegenbewegung zuzufügen, die ihr Einhalt thue und die gerade Linie begrenze. Aber dies gäbe nur Aufhebung der Bewegung, und das Product derselben, die Bahn des Bewegten als ein Ausgedehntes, würde damit noch nicht hervortreten. Er fügt daher eine dritte Bewegung oder Thätigkeit hinzu, die das Ganze zusammenhalte, „die das in der ersten beschreibenden Bewegung Vergangene wieder erzeugt und gegenwärtig erhält." Die erste dieser drei Bewegungen soll den Stoff, die zweite die Form, die dritte die Einheit der erzeugten Figur schaffen. So hätten wir also statt der Einen Bewegung drei, aber es wird ganz ruhig versichert: „diese drei Bewegungen, deren Functionen wir unterschieden haben, sind in der geistigen That untrennbar eins." Wer solche Trinitäten ohne innere Beunruhigung zu ertragen vermag, der ist über das Bedürfniß nach Metaphysik hinaus, und es ist eine sonderbare Inconsequenz, wenn er sich noch mit ihr befaßt; der Philosoph aber kann von ihm nur sagen: er ist für Metaphysik verloren. Wenn beschreibende und hemmende Bewegung eins sind, so müssen sie sich aufheben, so muß statt aller Bewegung Ruhe entstehen. Es wird nun freilich verstohlen angenommen, daß *erst* jene und *dann* diese wirke, aber dann *folgen* sie auf einander und sind nicht eins. Und wie ist es zu erklären, daß die Bewegung einmal eine längere, ein andermal eine kürzere Linie beschreibt? Offenbar muß die Gegenbewegung der beschreibenden in sehr verschiedenen zeitlichen Zwischenräumen Einhalt thun können, ihr bald früher, bald später folgen. Unter welchen Bedingungen geschieht das eine oder das andre? Und giebt es denn überhaupt diese Bewegung nur einmal, oder hebt sie von beliebig vielen verschiedenen Punkten an? *Dieses* würde die Eine Bewegung in eine Vielheit von Bewegungen zertrümmern, *jenes* nur Eine Reihe zusammenhängender Figuren zur Folge haben können, wenn nicht etwa die gehemmte Bewegung Sprünge machen und an einer andern Stelle des freilich noch gar nicht vorhanden seyn sollenden Raums wieder hervorbrechen kann. Die Bewegung soll ferner nur linear seyn. Wir wollen annehmen es

lasse sich aus den allgemeinen Begriffen der beschreibenden, hemmenden und zusammenhaltenden Bewegung die Entstehung einer geraden Linie erklären. Wie kommt aber diese dazu, „sich aus sich herauszuheben und die Fläche zu erzeugen?“ Natürlich durch Bewegung. Aber warum tritt diese erst ein, wenn die Linie fertig ist? Warum schieben sich die Theile der Linie nicht sogleich, nachdem sie fertig geworden sind, seitwärts? Vielleicht antwortet der Urheber dieser Lehre: was für die Reflexion als ein Erstes, Zweites, Drittes unterschieden werden muß, das geschieht in der Wirklichkeit mit Einem Schlag. Aber dann, entgegnen wir, ist die Erzeugung des Ausgedehnten, welche schlechterdings eine Succession des Geschehens erfordert, gar nicht erklärt, und jener Schlag — ein Zauberschlag. — Hiernach steht es nun mit dem Merkmal der Einfachheit der Bewegung am allermißlichsten. Trendelenburg entgeht dies nicht. Er wendet sich selbst ein (S. 117), daß nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise die Bewegung Zeit und Raum voraussetze, daß man sie als aus beiden zusammengesetzt betrachte, Raum und Zeit gleichsam als ihre Factoren ansähe. Aber woher nähmen wir Raum und Zeit als fertige Elemente, woher den Begriff der Zusammensetzung in einander wirkender Factoren? Alle diese drei Elemente setzten vielmehr umgekehrt die Bewegung voraus. Hier ist zuvörderst ein Mißverständniß zu beseitigen. Mit der Zerlegung der Bewegung in die Factoren des Raums und der Zeit scheint auf Herbart gezielt zu seyn. Dieser hat aber etwas Andres behauptet. Auf die bekannte Formel $s = ct$ Bezug nehmend, sagt er, der durch Bewegung beschriebene Raum sey hiernach aus den Factoren der Zeit und der Geschwindigkeit zusammengesetzt; von der letztern findet er aber, daß sie selbst wieder Bewegung sey. Er betrachtet also den beschriebenen Raum als das Product aus dem Bewegungselement (der Geschwindigkeit) und der Zeit. Diese Auffassung, die wir weiter unten prüfen werden, scheint Trendelenburg's Ansicht näher zu stehen als die von ihm angeführte, aber es scheint nur so. Denn Herbart verkennt nicht, daß die Geschwindigkeit wie-

der eine räumliche Ausdehnung und ein zeitliches Vorher und Nachher fordert, und also durch jene Formel nicht etwa die Einsicht gewährt wird, wie der Raum aus etwas, was nicht Raum ist, entstehe. Anders Trendelenburg. Er sagt (S. 118): „Raum und Zeit sind keine starre und fertige Bestandtheile. Die fließende Zeit trägt im allgemeinen Bewußtseyn die Bewegung in sich; und wird sie mit Aristoteles für das Maß und die Zahl der Bewegung erklärt, so ist sie nur durch die Bewegung. Wenn man sich den Raum etwa wie ein ruhendes die Dinge umgebendes Gefäß denken will, so ist dieses geläufige Bild des Raumes als des Umfassenden offenbar durch die Bewegung erzeugt. Unsre Vorstellung des Raumes reicht nur so weit, als die Bewegung derselben ihn innerlich hervorbringt." Wir geben zu, unsre Vorstellungen von Raum und Zeit sind gewiß nicht ursprünglich, sondern geworden; wir geben aber nicht zu, daß sie aus der bloßen Vorstellung der Bewegung geworden sind, denn diese bedarf ihrer selbst wieder. Wenn wir uns eine Bewegung vorstellen, so ist es nicht eben nöthig, daß wir sogleich an den unendlichen Raum denken, und es geschieht auch nicht, aber mehr Raum als den von dem Bewegten beschriebenen stellen wir allerdings vor, Raum nämlich, in den es weiter vordringen kann. Das Bewegte zieht nicht nur den Lichtstreif seiner Bahn nach sich, sondern wirft auch einen Schein vor sich. Es ist dies kein bloßes Bild, sondern ein wohlbegreiflicher psychologischer Vorgang. Die Vorstellung des Bewegten erhält nicht nur diejenigen der durchlaufenen Orte in abgestufter Klarheit im Bewußtseyn, sondern beginnt auch schon die nachfolgenden, wenn auch nur in einem dunkeln, noch unbestimmten Gesammtbild heraufzuheben. Damit stellt sich freilich heraus, daß, subjectiv genommen, die Bewegung nicht producirt, sondern nur reproducirt. — Mit Fug und Recht darf man nicht mehr behaupten als dieses: wir erkennen den Raum an also in Ruhendes, aber unser Vorstellen des Raums, des Hier und Dort ist nie völlige Ruhe, sondern innere Bewegung. Diese Bewegung erzeugt jedoch den Raum nicht erst, sondern

bringt ihn nur in den Theilen desselben, welche sie durchläuft, zum deutlichen Bewußtseyn. Die subjective Entstehung der Raumvorstellung ist kein Object der innern Beobachtung, sie geht dem bewußten Geistesleben voran und fällt nicht einmal in den Kreis dunkler Erinnerungen. Der Begriff des Raumes und des Räumlichen aber fordert weder Zeit noch Bewegung, schließt vielmehr beide aus; denn die Entfernungen ruhen, und die Bewegung giebt kein Maß für ihre Größe. Hiernach hätte von Raum, Zeit und Bewegung der Raum den meisten Anspruch darauf, als das die beiden andern Formen Bedingende angesehen zu werden, nicht aber die Bewegung. Trendelenburg vermischt die subjectiven Bedingungen des Vorstellens mit den objectiven der Möglichkeit des Begriffs und täuscht sich selbst noch hinsichtlich jener, indem er das für Production hält, was nur Reproduction ist.

Soll man nun nach dieser Darlegung Trendelenburg nicht einen Empiristen nennen dürfen, wie sehr er auch dagegen protestirt? Er will diese Benennung nur einem Solchen vorbehalten wissen, der, „wie Locke in seiner Ansicht der Seele als tabula rasa, in der Erkenntniß den Antheil der geistigen Selbstthätigkeit oder auch in den Dingen den geistigen Ursprung verkennt“ *). Dies sey, so meint er, das Kennzeichen, welches die Geschichte der Philosophie für den Empirismus habe. Wäre dies aber richtig, so dürfte man selbst Locke nicht einen Empiriker nennen, denn neben der Sensation steht bei ihm als zweites Grundvermögen der Seele die Reflexion als ihre eigentliche Selbstthätigkeit; nur die Sensualisten nach ihm, denen er nicht beizuzählen ist, würden dann noch für Empiriker gelten können. Das wahre Kennzeichen des Empirismus ist aber vielmehr die unbedingte Unterordnung des Denkens unter die Erfahrung, die Zumuthung an dasselbe, da, wo es mit dieser in Conflict kommt, sich selbst aufzugeben. Nicht das ist Empirismus, anzuerkennen, daß es Thatsächliches giebt, zu dessen Erklärung uns die vollständigen Bedingungen mangeln, wohl aber dies, sich zur

*) Ueber Herbart's Metaph. S. 31.

Erklärung der Thatsachen solcher Principien zu bedienen, bei denen das Denken mit seinem eignen Grundgesetz in Widerstreit kommt, und gleichwohl an diesem Widerstreit keinen Anstoß zu nehmen, sondern jene widersprechenden Principien, aus Unterwerfung gegen die Erfahrung, gelten zu lassen. Muß nun aber in diesem Sinne nicht auch Herbart, auf den wir jetzt zurückkommen, ein Empiriſt genannt werden? Läßt er nicht in der That in der Synechologie die Widersprüche, die er da findet, ungelöst? Fällt er nicht von seinen eignen ontologischen Bestimmungen ab, wenn er den einfachen Realen ein unvollkommenes Zusammen, eine unvollkommene Durchdringung zugesteht und zuletzt den Widerspruch in der Geschwindigkeit als einen unvermeidlichen stehen läßt? Ja steht es nicht noch schlimmer um ihn als um Trendelenburg, da er nicht, wie dieser, den Widerspruch in den synechologischen Begriffen für einen blos scheinbaren, durch unbefugte Einmischung des Denkens entstandenen erklärt, sondern dem Denken auch in Sachen der Anschauung das Recht, nicht nur mitzusprechen, sondern über Wahrheit und Unwahrheit endgültig zu entscheiden, ungeschmälert erhalten wissen will? Allerdings werden wir auch ihn zuletzt einen Empiriſten nennen müſſen, — wenn er es unterläßt uns begreiflich zu machen, woher es rührt, daß hier das Denken unvermeidlich widersprechende Begriffe bildet und über diese nicht hinauskommt. Wir haben also zu untersuchen, ob er dies gethan hat, und ob die Aufklärung, die er etwa darüber giebt, genügend ist. Dieß soll in einem folgenden zweiten Artikel geschehen.

Ueber die transscendentale Bedeutung der Urtheilsformen und Schlußfiguren.

Sendschreiben an Herrn Professor Ulrici.

Von Ch. H. Weiße.

Sie haben, verehrter Freund, meine Abhandlung über das unendliche Urtheil einer ausführlichen Erwiderung gewür-

digt. Ich bin Ihnen aufrichtig dafür verbunden, ſo wenig es mir auch hat entgehen können, daß dieſe Erwiderung im Grunde den ganzen Inhalt meiner Arbeit, wenigſtens alle eigenthümlichen Gedanken derſelben verneint. Immerhin iſt in einer Zeit, die allem Philoſophiſchen ſo ſparſame Beachtung zuwendet, und bei der gegenwärtigen Vereinſamung der Philoſophirenden auch ein gegneriſches Eingehen auf ein im philoſophiſchen Ernſt geſprochenes Wort erfreulich, wenn es in der ruhig prüfenden Weiſe geſchieht, die Ihren Aufſatz auszeichnet. Sie haben wohl ſchon vorausgeſetzt, daß ich, im Angeſicht einer ſolchen Entgegnung, den meinigen nicht ſchutzlos laſſen darf, und ſo wende ich mich denn, ohne weitere Bevorwortung, dem Gegenſtande zu, über den ſich zwiſchen uns ein wiſſenſchaftlicher Streit entſponnen hat.

Sie beginnen Ihre Abhandlung mit einer allgemeinen Bemerkung über die wiſſenſchaftliche Aufgabe und Stellung der Logik, ohne Zweifel in der Vorausſetzung, daß die Auffaſſung der in unſern beiderſeitigen Arbeiten verhandelten Probleme von der Anſicht, die man über die Beſtimmung dieſer Wiſſenſchaft hegt, in durchgängiger Abhängigkeit ſteht. Ich finde mich um ſo mehr veranlaßt, zu dieſer Vorausſetzung meine volle Beiſtimmung auszuſprechen, je weniger ich wünſchen kann, daß die von mir dort gegebene Deutung des unendlichen Urtheils nur als ein vereinzelter Gedanke, als ein zufälliger Einfall betrachtet werde. Ich glaube behaupten zu können, daß dieſe Deutung ein folgerechtes Ergebniß, oder beſſer vielleicht noch ausgedrückt, daß ſie ein organiſch nothwendiges Glied iſt in einer methodiſch fortſchreitenden Behandlung aller Hauptprobleme der philoſophiſchen Logik, die freilich in einem ſehr weſentlichen Puncte von der Anſicht abweicht, welche Sie Ihrem größern Werke über dieſe Wiſſenſchaft zum Grunde gelegt haben und jetzt, mir gegenüber, auf's Neue ausſprechen. Die Logik fällt mir, wie ich es bereits ausgeſprochen habe, mit der Erkenntnißlehre zuſammen; ſie iſt mir, ſofern ſie für eine philoſophiſche Wiſſenſchaft gelten will, die *ganze* Erkenntnißlehre, und nicht blos ein

Theil derselben, wie Sie dieselbe gefaßt wissen wollen. Nicht daß ich über das Wort mit Ihnen zu streiten gedächte. Aber ein Wortstreit ist es fürwahr nicht, wenn ich Bedenken trage, die Spaltung der Erkenntnißlehre in jene zwei Theile gut zu heißen, „von denen der eine den materiellen Gehalt, Ursprung, Werth dessen, was wir Erkenntniß nennen, der zweite die allgemeinen Formen und formellen Gesetze unserer erkennenden Thätigkeit darlegt." Sie werden nicht erwarten, daß ich, was ich gegen diese Spaltung der Erkenntnißlehre einzuwenden habe, hier nach allen Seiten umständlich auseinandersetze. Nur nach einer Seite hängt die Frage über Zulässigkeit oder Unzulässigkeit derselben mit dem besondern Gegenstand unserer Verhandlung so eng zusammen, daß ich mich allerdings veranlaßt finde, mit einer bestimmteren Erklärung darüber diesem Gegenstande näher zu treten und das, was ich diesmal über ihn zu sagen habe, einzuleiten.

Nicht blos die am Eingange Ihres Aufsatzes in Uebereinstimmung mit Ihrer größern Arbeit von Ihnen gegebene Erklärung über die Gränzen, welche Sie der Logik ziehen zu müssen meinen, sondern, deutlicher und ausdrücklicher noch, die am Schlusse desselben (S. 276 f.) versuchte Beantwortung der Frage: „wie kommt das Kind zu jener ersten, wichtigen Unterscheidung seiner Empfindung und resp. ihrer Bestimmtheit von einem Gegenstande, den es ihr als ein von ihr Verschiedenes gegenübersetzt", zeigt, daß Sie diese Frage als eine zwar nicht der Erkenntnißlehre überhaupt, wohl aber der Lehre von den Erkenntnißformen, also der Logik, im Wesentlichen fremde betrachten. Sie erkennen die vielbeklagte Schwierigkeit dieser Frage an, und Ihnen selbst scheint das Misverhältniß nicht entgangen zu seyn, welches zwischen dieser Schwierigkeit und dem von Ihnen nur ganz beiläufig gemachten Versuch einer Beantwortung der Frage obwaltet. In der That, wäre die Frage in der Weise zu beantworten, wie Sie, oder wie vom psychologischen Standpunct aus neben vielen andern Bearbeitern dieser Wissenschaft neuerlich auch der Verfasser des jüngsten Lehrbuchs der Psychologie,

Herr Dr. George, sie zu beantworten versucht, so möchte ich das Problem kaum ein schwieriges nennen. Denn was liegt doch mehr auf der Oberfläche auch des nur in der alltäglichsten Weise über seinen Inhalt orientirten Bewußtseyns, als das Gefühl der Nöthigung zu bestimmten Empfindungen und Vorstellungen im Gegensatze anderer, von innen heraus willkührlich hervorgerufener oder festgehaltener, oder als die Wahrnehmung des Widerstandes, den unsere Bewegungen, die inneren unsers Vorstellungsvermögens und die äußeren unsers Körpers, an der Stelle erfahren, die wir eben in Folge der empfundenen Hemmung mit der Vorstellung eines äußern Gegenstandes auszufüllen gewohnt sind? Gewiß, ich darf mich auf Ihr eignes philosophisches Bewußtseyn berufen, wenn ich die Meinung ausspreche, daß mit dergleichen psychologischen Erörterungen nichts erklärt, ja daß der eigentliche Sitz des Problems, um das es sich handelt, dadurch noch gar nicht berührt ist. Sie geben uns noch nichts anderes, als eben nur die nackte Thatsache jener Zustände und Ereignisse des sinnlichen Seelenlebens, welche dem erwachenden Verstande des Menschen eine Veranlassung werden, den Begriff eines Daseyns außer ihm, unterschieden von der Empfindung, von der Vorstellung als solcher, zu bilden, über die Elemente aber, aus denen solcher Begriff gebildet wird, geben sie, sofern dieselben doch nicht mit den Elementen des Subjectiven, was ihnen gegenübersteht, die einen und selben seyn können, eben so wenig Aufschluß, als über die Art und Weise, wie der Verstand bei der Bildung dieses Begriffs zu Werke geht. Die psychologische Thatsache, welche statt der Erklärung dienen soll, findet sich, wie wir voraussetzen müssen, in der Thierseele genau eben so, wie in der Menschenseele; und doch, wenn wir irgend ein Merkmal des Unterschiedes zwischen der vernünftigen Seele des Menschen und der vernunftlosen des Thieres als zuverlässig annehmen dürfen, so ist es dieses, daß der Mensch den Gegenstand seiner Empfindung von der Empfindung als solcher, den Gegenstand seiner Vorstellung von der Vorstellung als solcher unterscheidet, das Thier aber nicht. Da-

mit nun ist uns, meine ich, ein Wink gegeben, daß wir die Lösung des Problems von dem Ursprunge und der Möglichkeit eines gegenständlichen Gehaltes, einer gegenständlichen Wahrheit unserer Erkenntniß nicht in demjenigen Theile unsers Erkenntnißvermögens, welcher dem Menschen mit dem Thiere gemeinsam, sondern in demjenigen, welcher dem Menschen eigenthümlich ist, werden zu suchen haben. Der Unterschied dieser Theile aber trifft, was die Erkenntniß sinnlicher Gegenstände betrifft, von denen hier zunächst die Rede ist, im Wesentlichen ja doch wohl mit dem Unterschiede des materialen und des formalen Elements der Erkenntniß zusammen. Das materiale Element, die Sinnlichkeit, sinnliche Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung u. s. w., hat der Mensch mit dem Thiere gemein, das formale aber, die logische Thätigkeit des Begreifens, Urtheilens, Schließens u. s. w., hat er für sich allein. Darum also behaupte ich, daß die Lösung des Problems über den Grund der Unterscheidung des objectiven Momentes unserer Erkenntniß von dem subjectiven in dem formgebenden, nicht in dem stoffgebenden Theile des Erkenntnißvermögens zu suchen ist, und daß der Gegensatz, wie Sie ihn annehmen zwischen den zwei Theilen der Erkenntnißlehre, wenigstens insofern nicht richtig gestellt seyn kann, sofern er das Problem dem materiellen Theile, und nicht dem formgebenden, zuzuweisen scheint.

Doch, ich entsinne mich, daß auch Sie im weiteren Verlauf Ihrer Besprechung des gedachten Problems dasselbe auf den Boden der formalen Verstandesthätigkeit, also der im engeren Sinne logischen Betrachtung herüberziehen. „Indem dem Kinde", so bemerken Sie S. 278, „das Gefühl der Nöthigung, und damit der Unterschied in demselben (zwischen dem Genöthigtwerden als Wirkung und der nöthigenden Ursache), wenn auch noch ganz unklar und unbestimmt, zum Bewußtseyn kommt, giebt sich ihm darin zugleich insofern die Ursache der Nöthigung kund, als es dadurch veranlaßt wird, ein Etwas, durch welches es zu den bestimmten Empfindungen und Perceptionen genöthigt wird, von letztern selbst zu unterscheiden. Das bewußte Gefühl

der Nöthigung involvirt zugleich eine Nöthigung zu diesem Acte der unterscheidenden Thätigkeit.“ Irre ich nicht, so waltet bei diesen Ihren Worten die Absicht ob, in dieser Weise den Begriff des gegenständlichen Denkens an den formalen Grundbegriff des logischen Denkens überhaupt anzuknüpfen, der ja nach Ihnen (S. 256) kein anderer, als der des Unterscheidens ist. Das Kind, so wollen Sie sagen, macht einen ersten Gebrauch von der logischen Kraft seines Verstandes, indem es das in dem Gegebenen der sinnlichen Empfindung zwar an sich, aber nicht für die Empfindung selbst Unterschiedene, die empfundene Nöthigung und die Ursache dieser Nöthigung, den Gesetzen dieses Verstandes gemäß von einander unterscheidet. — Das Factum verhält sich in der That so, wie Sie es bezeichnen, und es ist mit dieser Bezeichnung immerhin, wenn Sie auch nicht ausdrücklich dies beabsichtigt haben sollten, ein weiterer Schritt gethan zum Bewußtseyn über das, was in der vernünftigen Seele vorgeht, wenn sie den Inhalt des sinnlich Gegebenen zum Begriff eines Gegenstandes verarbeitet, im Unterschiede von der sinnlichen Wahrnehmung des blos animalischen Seelenlebens, in welcher es zu keiner Abtrennung des Gegenstandes von dem subjectiven Elemente der Empfindung kommt. Aber zureichend zur wirklichen Lösung des Problems kann ich auch diesen Schritt noch nicht finden. Denn wir dürfen ja doch nicht vergessen, daß in dem bloßen Gefühle der Nöthigung der Begriff einer Ursache dieser Nöthigung, in dem Gefühl einer Hemmung der Begriff oder die Vorstellung einer Ursache dieser Hemmung nicht für das Gefühl selbst unmittelbar in solcher Weise gegeben ist, daß er durch eine einfache Zerlegung des Inhalts der Empfindung daraus hervorgezogen werden könnte. Ich kann es gelten lassen, wenn man sagt, daß bei der Unterscheidung des Schmerzgefühls, welches der Schlag eines Stockes verursacht, von den sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften des Stockes selbst, die für die Empfindung des Thieres unstreitig gleichfalls mit dem Schmerzgefühl in Eins zusammenfallen, der Verstand des Menschen nichts weiter zu thun hat, als die in der Empfindung

vereinigten Eigenschaften auseinanderzulegen. Aber ich würde es keineswegs zugeben können, wenn man behaupten wollte, daß der Verstand, ohne etwas Weiteres hinzuzunehmen, nur in dieser Analyse selbst vorzugehen brauche, um, wie er die Schmerzempfindung vom sichtbaren Bilde des erhobenen Stockes unterschieden hat, ganz eben so auch das Empfindungsbild des Stockes von dem Stocke selbst zu unterscheiden. Was nämlich hier von dem Empfindungsbilde unterschieden wird, das ist nicht mehr, wie dort, oder wie auf gleiche Weise bei einer etwaigen Zerlegung des Empfindungsbildes in seine sichtbaren, fühlbaren u. s. w. Eigenschaften, ein Theil der totalen Empfindung selbst; es ist vielmehr etwas zur Empfindung Hinzugedachtes. Und dies nun ist es, was ich meine, wenn ich Ihnen gegenüber behaupte, daß auf dem Wege des bloßen Unterscheidens der Verstand nun und nimmermehr zu dem Begriffe einer Gegenständlichkeit seines Denkens kommt; dafern Sie nämlich, wie Ihre Worte dies anzunehmen verstatten, der Zusammenhang Ihrer Gedanken aber es zu fordern scheint, unter Unterscheiden das bloße Zerlegen oder Zergliedern der in der Empfindung gegebenen Elemente verstehen. Um zu dem Begriffe eines Gegenstandes zu gelangen, muß der Verstand jederzeit zu dem Material der sinnlichen Empfindung etwas Eigenes hinzubringen; nur aus der Combination dieses Eigenen mit dem gegebenen Materiale erwächst ihm der Begriff des Gegenstandes. Denn freilich, das von ihm Hinzugebrachte ist nicht an und für sich selbst schon der Gegenstand oder sein Begriff; dasselbe bedarf, um zu einem Begriffe von gegenständlicher Bedeutung zu werden, eben so sehr der Ergänzung durch das Material der sinnlichen Wahrnehmung, wie umgekehrt das Material dieser Wahrnehmung zu gleichem Behufe der Ergänzung durch das Hinzugebrachte des Verstandes bedarf. Es ist etwas Allgemeines, dieses Hinzugebrachte; im Gegensatze der Materie, aus welcher die Begriffe gebildet werden, etwas lediglich Formales, im Gegensatze der Wirklichkeit aber, die wir diesem Materiale zuschreiben, ist es eine bloße Möglichkeit.

Als das Bewußtseyn einer Möglichkeit, der unendlichen Möglichkeit eines in's Unendliche bestimmungsfähigen Daseyns überhaupt: so hatte ich, auf Anlaß jener Kantischen Definition des unendlichen Urtheils, mit der ich in anderer Weise, als ihr eigener Urheber es gethan, Ernst zu machen gedachte, die unmittelbar in der Vernunft als solcher gegebene Voraussetzung bezeichnet, welche den Verstand zu jenen Urtheilen befähigt, durch die er das zunächst nur in sinnlicher Empfindung, Anschauung und Vorstellung Gegebene zu Begriffen von Gegenständen seines Empfindens, Anschauens und Vorstellens verarbeitet. Sie erwidern auf diese Bezeichnung, die Ihren Beifall nicht hat gewinnen können, mit der Frage: wodurch denn bewiesen werde, daß es einen solchen Vernunftinstinct giebt, daß ein solches Bewußtseyn der bloßen Möglichkeit eines Seyns überhaupt und der unendlichen Möglichkeit von Daseynsbestimmungen dem Bewußtseyn der Wirklichkeit voraufgeht? (272). Es stände schlimm mit meiner Sache, wenn ich auf diese Frage, wie Sie vorauszusetzen scheinen, keine andere Antwort in Bereitschaft hätte, als eben nur die Verweisung auf Kant's Definition des unendlichen Urtheils. Aber das Obige wird, hoffe ich, Ihnen gezeigt haben, daß es mir gar nicht schwer fallen kann, eine viel durchgreifendere Antwort darauf zu finden, als diejenige ist, welche Sie mir unterlegen. Auch mein früherer Aufsatz hatte ja schon auf den Zusammenhang hingewiesen, der, Kant selbst unbemerkt, den Inhalt jener Definition mit dem umfassenden Unterbau verknüpft, durch den die „transscendentale Logik" dieses Denkers das gegenständliche Bewußtseyn getragen werden läßt. Die ganze Kategorienlehre, so bemerkte ich dort (S. 238), und mehr als sie, steckt in jener Voraussetzung einer „unendlichen Sphäre des Möglichen", welche der urtheilende Verstand zu dem Inhalte der sinnlichen Anschauung herzubringen muß, wenn er diesen zum Begriff eines Gegenstandes soll verarbeiten können. Ich kann ebensowohl auch umgekehrt sagen, daß durch die ganze Kategorienlehre, durch die ganze transscendentale Logik sich, wenn auch unausgesprochen, der

Gedanke eines möglichen Daseyns hindurchzieht, welches zu den Prädicaten der sinnlichen Empfindung und Vorstellung sich als Subject verhält, so daß auf dieses Daseyn aufgetragen erst die für sich unselbstständigen und flüssigen Inhaltsbestimmungen der Sinnlichkeit die Bedeutung von Dingen oder Gegenständen gewinnen, welche dem empfindenden und vorstellenden Subjecte selbstständig gegenüberstehen. Wer dies in Abrede stellen will, dem bleibt nichts übrig, als, die Begriffe der Gegenstände zugleich mit dem sinnlichen Stoffe der Empfindungen und Vorstellungen von Außen in die Seele hereintreten zu lassen; es bleibt ihm nichts übrig, als jener blinde Empirismus, von dem man meinen sollte, daß er durch das ABC der neuern Philosophie, fast möchte ich sagen, auch schon der ältern vorkantischen überwunden ist. Denn fürwahr, nicht erst Kant ist es, von dem über das Unvermögen der bloßen Sinnlichkeit, eine auch nur in formaler Weise gegenständliche Erkenntniß zu gewähren, die erste philosophische Belehrung ausgegangen ist. Zu allen Zeiten hat der philosophische Intellectualismus, der philosophische Idealismus dasselbe gelehrt, und wenn er gefehlt hat, so hat er nicht dadurch gefehlt, daß er in jene Zuthat des Verstandes zu den Anschauungen der Sinnlichkeit zu wenig, sondern daß er zu viel in sie hineinlegte. Er fand in ihr, statt den Gedanken eines nur möglichen, schon den Gedanken eines wirklichen Seyns, und hat dadurch jene Irrungen verschuldet, die es uns auch jetzt noch so sehr erschweren, das von dem Verstand zum Inhalte der Sinnlichkeit in der That Hinzugebrachte in seiner wahren und reinen Gestalt zu erfassen. Kant hat sich um diese Fassung ein großes Verdienst erworben, dadurch, daß er jenes ursprüngliche Eigenthum des Verstandes als ein lediglich Formales, a priori auf die Sinnlichkeit, durch die es allein mit einem Inhalt erfüllt werden kann, Bezogenes erkennen lehrte. Aber auch seine Auffassung leidet noch an wesentlichen Mängeln, unter welchen nicht der kleinste eben dieser ist, daß sie nicht dazu gelangt, die objective Denkmöglichkeit, welche in dem Prius, das der Verstand zu den Anschauungen der Sinnlichkeit

herzubringt, enthalten ist, zugleich als Daseynsmöglichkeit zu erkennen. Diesen Mangel zu verbessern und die Kluft auszufüllen, die in Kant's System zwischen den Denk- und Anschauungsformen und den „Dingen an sich", zwischen den Verstandesbegriffen und den Vernunftideen befestigt ist, dazu eben hätte ihm, so meine ich, und dies habe ich bereits in meiner frühern Abhandlung andeuten wollen, der glückliche, aber von ihm selbst unbenutzt gebliebene Blick, den er bei Gelegenheit des unendlichen Urtheils gethan hat, behülflich seyn können. Daß die „unendliche Sphäre des Möglichen" für den Verstand, dem sie sich in dem unendlichen Urtheil aufthut, ganz eben so ein Prius ist, wie die Kategorien und die Formen der Anschauung, ganz eben so von ihm zu dem sinnlichen Material der Anschauung als ein a priori darauf Bezogenes herzugebracht wird: dies scheint Kant gar nicht gewahr geworden zu seyn. Wäre er es gewahr geworden, so würde er nicht umhin gekonnt haben, dem Verhältnisse dieses Prius zu jenem andern Prius nachzuforschen, dessen Aufzeigung sich die ganze transscendentale Logik und Aesthetik zum Geschäfte macht, und dann würde ihm die vollständige Identität beider Gestalten des Prius schwerlich haben entgehen können. Es ist aber gar nicht zu sagen, wie viel dadurch für die Auffassung und das Verständniß des gesammten Inhalts der transscendentalen Logik und Aesthetik hätte gewonnen werden können, wenn ihr Urheber sich von vorn herein den Gedanken zu voller Klarheit gebracht hätte, daß alle aprioriſchen Denk- und Anschauungsformen nichts Anderes sind, als Glieder des Begriffs einer unendlichen, in sich selbst nicht bestimmungslosen, sondern vielmehr (metaphysisch und mathematisch) in's Unendliche bestimmten, und dennoch von der Wirklichkeit der Erfahrung eine Unendlichkeit weiterer Bestimmungen erwartenden Denk- und Daseynsmöglichkeit, welche dem Verstande bei allem seinen Denken schlechthin gegenwärtig ist als das Element, in das er alle von ihm aus dem Stoffe der sinnlichen Anschauung gebildete Begriffe hineindenken muß, um sie,

wie ihre, und wie seine, des Verstandes Natur es verlangt, als ein Seyendes und Gegenständliches denken zu können.

Die Annahme, daß das Bewußtseyn der Möglichkeit von Gegenständen und unendlich mannichfaltigen Bestimmtheiten derselben uns zu jenem Urtheil führt, durch welches ein objectives Seyn uns gegenübergesetzt wird, — diese Annahme, so bemerken Sie am Schlusse Ihres Aufsatzes (S. 281), genüge schon darum nicht zur Erklärung der Sache, weil sie nicht erklärt, wie dieses Bewußtseyn der bloßen Möglichkeit zum Bewußtseyn der Wirklichkeit werden kann. Ich würde diesen Einwand als triftig anerkennen, wenn ich jenes von mir aufgezeigte Prius alles gegenständlichen Denkens für den alleinigen Factor ausgegeben hätte, aus welchem der Begriff einer gegenständlichen Wirklichkeit durch den Verstand gebildet wird. Daß ich aber dies gethan, dessen werden Sie mich, bei genauerer Ansicht meines in jener Abhandlung offen genug vorliegenden Gedankenganges, gewiß nicht beschuldigen können. Daß der urtheilende Verstand, ohne ein sinnlich gegebenes Material, aus dem bloßen Bewußtseyn der Möglichkeit eines Daseyns heraus sich den Begriff der Wirklichkeit eines bestimmten Daseyns bilde, dies ist eine Behauptung von so offenbarem Widersinn, daß Sie wohl billig hätten Anstand nehmen sollen, sie mir ohne nähere Prüfung unterzulegen. Ohne Zweifel, „nicht aus der Möglichkeit, wohl aber aus der Nothwendigkeit folgt die Wirklichkeit": diese Ihre Bemerkung fällt mir nicht ein, bestreiten zu wollen. Nur, meine ich, wäre es der Mühe werth gewesen, etwas näher nachzuforschen, welcher Art denn die Nothwendigkeit ist, durch deren Gefühl der Verstand zur Annahme einer Wirklichkeit von Gegenständen außer ihm geführt wird. Hätten Sie solche Nachforschung angestellt, so würde das Ergebniß derselben Sie überzeugt haben, daß es unmöglich die blos subjective Nöthigung zu gewissen Empfindungen oder Gefühlen seyn kann, das bloße Aufgedrungenseyn von Gefühlen und Empfindungen. Eine solche Nöthigung erfährt auch das Thier, und wie wenig aus ihr durch bloße Zerlegung ihres Inhalts der Begriff einer

gegenständlichen Ursache der Nöthigung entnommen werden kann, dies habe ich vorhin gezeigt. Die wahre Denknothwendigkeit, deren Begriff Ihnen vorschwebt, ohne daß Sie sich ihn zu hinreichender Deutlichkeit entwickelt hätten, die Nothwendigkeit, welche in den Prämissen eines jeden Schlusses enthalten ist, durch welchen wir auf die Wirklichkeit eines Dinges, das heißt einer gegenständlichen Ursache unserer Empfindungen, Wahrnehmungen oder Anschauungen schließen, steckt vielmehr eben in jener von Ihnen so unbedacht hinweggeworfenen Denkmöglichkeit. Eine jede Möglichkeit, die nur nicht ohne allen positiven Inhalt, das heißt ohne alle innere Bestimmtheit und Begränzung ist, führt für das Bewußtseyn, dem sie gegenständlich wird, einen Zwang, eine Nöthigung mit sich, dasjenige als nicht seyend zu denken, was jenseits ihrer innern Gränzen und Bestimmungen liegt, und also durch sie als ein Unmögliches bezeichnet wird. Dagegen sind jene innern Gränzen und Bestimmungen des Möglichen die reine, unbedingte und positive Nothwendigkeit selbst, das überall nicht nicht und nicht anders seyn Könnende. Es läßt sich dies am bequemsten durch das Beispiel der Mathematik verdeutlichen. Der erste beste mathematische Satz, was ist er denn anders, als eine scharf umgränzte Sphäre der Möglichkeit von Bestimmungen des quantitativen, raum- und zeiterfüllenden Daseyns, dem, sofern es ist, durch ihn die Nöthigung auferlegt wird, so zu seyn, wie der Satz aussagt, daß es seyn muß, um überhaupt seyn zu können? Der pythagoreische Lehrsatz, was ist er anders, als die unendliche Möglichkeit von Quadraten, gewonnen aus der Summe je zweier anderer Quadrate, denen durch den Satz die Nöthigung auferlegt wird, daß die ersteren Quadrate sich als Producte der Hypotenusen, die letzteren aber als Producte der Katheten der einen und selben rechtwinkeligen Dreiecke darstellen müssen? Ganz eben so ist, meine ich, jene unendliche Denk- und Daseynsmöglichkeit, deren wenn auch dunkles Bewußtseyn jeder bewußten Setzung einer gegenständlichen Wirklichkeit vorangehen muß, ist das Absolute der reinen Vernunft, —

denn dieses Absolute ist, ich wiederhole es, was ich schon in meinem frühern Aufsatze gesagt, eben nicht mehr und nicht weniger, als die reine Denk- und Daseynsmöglichkeit, — an und für sich selbst nichts anderes, als ein Inbegriff von Gesetzen oder Formbestimmungen dieser durch das Absolute noch nicht als wirklich, nur eben als möglich gesetzten Wirklichkeit. Dem Bewußtseyn wird durch diese Möglichkeit der Zwang auferlegt, erstens, die Wirklichkeit, falls es sie denkt, als diesen Gesetzen unterliegend, diesen Formbestimmungen eingefügt zu denken, zweitens, eine bestimmte Wirklichkeit unter gewissen Voraussetzungen und Bedingungen als seyend, unter andern als nicht seyend zu denken. Auch diese letztere Art der Nöthigung, und sie ist es, die hier für uns zunächst in Betracht kommt, läßt sich durch mathematische Beispiele erläutern, namentlich durch Beispiele, die von den Gesetzen der Bewegung entnommen sind. Das Parallelogramm der Kräfte, führt es nicht die Nöthigung mit sich, wenn eine bestimmte Bewegung, und als Ursache dieser Bewegung der Stoß in einer Seitenrichtung gegeben ist, als Mitursache noch einen andern Stoß in einer zweiten Seitenrichtung hinzuzudenken, die mit jener ersten die Seiten eines Parallelogrammes bildet, von welchem die zuerst gegebene Bewegungslinie die Diagonale ist? In ganz entsprechender Weise nun, behaupte ich mit Ihnen, findet sich das Bewußtseyn durch die unmittelbar empfundene Wirklichkeit seiner Wahrnehmungen und Anschauungen allerdings zur Annahme noch einer andern Wirklichkeit genöthigt, einer gegenständlichen zu jener subjectiven. Aber ich behaupte weiter, daß Sie irren, wenn Sie den Sitz dieser Nöthigung in der sinnlichen Unmittelbarkeit der dem Bewußtseyn aufgedrungenen Empfindung als solcher suchen. Die Nöthigung des Verstandes liegt vielmehr, ganz eben so wie dort in dem Zusammenhange der Bewegungsgesetze, die für sich nur Möglichkeiten, nicht etwas Wirkliches ausdrücken, aber, wenn eine wirkliche Bewegung hinzukommt, als Gesetze dieser Wirklichkeit sich bethätigen, ganz eben so auch hier in dem Zusammenhange der Gesetze, die in dem Absoluten der reinen Ver-

nunft, in der unendlichen Denk- und Daseynsmöglichkeit enthalten sind. Nicht das Gefühl der Nöthigung, die mein äußeres Auge erfährt, wenn es sich nach der Sonne wendet, das Bild der Sonne in sich zu erzeugen, nicht dieses unmittelbar empfundene Nöthigungsgefühl ist es, was mich veranlaßt, mit dem innern Auge meines Denkens noch über das in Folge dieser Nöthigung erzeugte Sonnenbild hinauszublicken und den Begriff des runden und leuchtenden Sonnenkörpers draußen in der Weite des Raumes als Ursache des Empfindungsbildes, das in meiner Seele haftet, hinzuzudenken. Es ist vielmehr, könnte man mit Herbart sagen, wenn dieser Herbart'sche Begriff nicht aus Gründen, die nicht hieher gehören, ein unzulänglicher, in der transscendentalen Region, welche für diesen Philosophen gar nicht vorhanden ist, völlig unbrauchbarer wäre, die unserm Verstande eingepflanzte „Methode der Beziehungen", welche zu einem Gegebenen, um dasselbe in der Beschaffenheit, wie es gegeben ist, als logisch denkbar erscheinen zu lassen, ein anderes nicht Gegebene hinzuzunehmen nöthigt. In der That, das Interesse der logischen Denkbarkeit des in der Empfindung, Anschauung und Wahrnehmung unmittelbar Gegebenen, dieses Interesse und nichts Anderes ist es, was uns antreibt, im denkenden Bewußtseyn über den Umkreis unsers Ich hinauszugehen und die Vorstellung einer gegenständlichen Welt zu erzeugen. Nur daß die Forderung dieser Denkbarkeit nicht, wie Herbart will, mit der kahlen Forderung des Nichtwiderspruchs zusammenfällt. Sie beruht eben auf dem positiv gehaltvollen, im Hintergrunde des Bewußtseyns ruhenden Begriffe der absoluten Daseynsmöglichkeit, und ihr Inhalt ist demnach die nur dem denkenden Verstand, aber nicht dem blos sinnlichen Anschauungsvermögen, empfindbare Nöthigung, das Chaos unserer Empfindungen und Vorstellungen dem Begriffe dieser Möglichkeit entsprechend zu ordnen, und so das farbenhelle Bild einer wirklichen Welt, aufgetragen auf den in der reinen Vernunft enthaltenen Schattenriß der Weltmöglichkeit, aus ihm hervorgehen zu lassen.

Aus dem zuletzt Gesagten insbesondere werden Sie ent-

nehmen, wie ganz und gar nicht ich gemeint seyn kann, die Setzung des gegenständlichen Daseyns, diese transscendentale Function, welche der Verstand, wie ich zu zeigen versucht, in jedem Augenblicke seiner selbstbewußten Thätigkeit durch die Form des unendlichen Urtheils vollzieht, als einen von den übrigen Formen dieser Thätigkeit abgetrennten, mit ihnen nur äußerlich sich berührenden, aber nicht innerlich zur organischen Einheit einer Gesammtthätigkeit, deren alle Momente sich wechselseitig einander bedingen, verflochtenen Denkact anzusehen. Vielmehr, das unendliche Urtheil ist mir nur die abstracte Form für eine Thätigkeit, die in concreto, in Bezug auf die besondern Gegenstände unserer innern und unserer äußern Erfahrung, durch die Totalität aller andern Formen unserer Verstandesthätigkeit bedingt ist, und somit in jedem einzelnen Falle als das Ergebniß ganzer Reihen von theils vorangehenden, theils gleichzeitigen, unter einander ihrer Form und Beschaffenheit nach sehr verschiedenartigen Denkacten auftritt. Von den Zuständen unsers Innern, von unsern Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. ist es immer nur ein bestimmter Theil, den wir in den Begriff der uns äußerlich umgebenden oder innerlich im Bewußtseyn gegenwärtigen Weltwirklichkeit hineinarbeiten, und welche Empfindungen und Vorstellungen in ihn hineinzuarbeiten sind, darüber entscheidet nicht das augenblickliche Gefühl einer sinnlichen Nöthigung, — es kommt vielmehr gar nicht selten vor, daß Vorstellungen, von denen wir sehr wohl wissen, daß es unwahre sind, sich mit einer Gewalt unserer Seele aufdrängen, durch welche selbst die Wahrnehmung der uns umgebenden Wirklichkeit aus dem Bewußtseyn verdrängt wird; — sondern es ist einzig und allein der logische Zusammenhang, der aus den Prämissen der in unserm Bewußtseyn bereits feststehenden Welterfahrung auf den gegenständlichen Charakter irgend eines Empfindungsinhaltes zu schließen nöthigt. Selbst der Wahnsinn bildet seine verkehrten Vorstellungen von einer eingebildeten Wirklichkeit stets in einen solchen Zusammenhang hinein, der von ihm oft mit überraschendem Scharfsinn gewoben wird; nur das krankhafte

Ueberwuchern von Traumvorstellungen, welche sich gegen die Ordnung der Natur in die logisch zusammengefügten Reihen der Erinnerungen des wachen Lebens störend hineindrängen, ruft hier die Irrung hervor. Darum ist meine Ueberzeugung diese, daß das Problem der Entstehung einer gegenständlichen Erkenntniß auf ganz andere Weise in den gesammten Verlauf der logischen Wissenschaft einzuflechten ist, als die bisherige Behandlungsweise derselben es mit sich bringt. Kant hat aus diesem Problem bekanntlich die Aufgabe der transscendentalen Logik gemacht, und neben dieser die blos formale oder analytische Logik als eine davon abgetrennte Wissenschaft einhergehen lassen. Ich kann mich mit dieser Trennung nicht einverstehen, sondern ich halte es für einen wesentlichen Fortschritt, wenn Fichte in seinen Vorlesungen über transscendentale Logik (im ersten Bande des Nachlasses) eine fortlaufende Kritik der gemeinen Logik gab, welche den offenbaren Zweck verfolgt, die Formen und Gesetze dieser Logik auf tieferliegende Gründe zurückzuführen, und ihnen eine Bedeutung in jener transscendentalen Region des Denkens zuzuweisen, von der, wie er sehr richtig bemerkt, jene Gestalt derselben, welche die gemeine Logik allein vor Augen hat, nur ein Abbild oder Wiederschein ist. Bruchstück einer Bearbeitung der Logik im ganz entsprechenden transscendentalen Sinne war auch meine Abhandlung über das unendliche Urtheil, und es ist jetzt meine Absicht, dieselbe noch durch einige weitere Bemerkungen, die Bedeutung der Urtheilsformen und der Schlußfiguren in demselben transscendentalen Sinne betreffend, zu unterstützen und zu ergänzen.

Ich beginne mit der Frage, die, wie es scheint, hauptsächlich Ihren Widerspruch hervorgerufen hat, mit der Frage nach dem weiteren oder engeren Umfang, der dem Begriffe des Urtheils zuzuweisen ist. Daß wir in jedem Augenblicke unsers selbstbewußten Seelenlebens eine Menge von Urtheilen vollziehen, die nicht ausdrücklich in dieser Form als Urtheile mit gesondertem Subject- und Prädicatbegriffe in unser Bewußtseyn eintreten, ja daß eben dieses seiner wahren Beschaffenheit und

Zusammensetzung nach keineswegs so leicht, wie man es sich oft einbildet, zu erklärende Ding, welches wir unser Bewußtseyn nennen, aus nichts Anderem, als aus einer sich rückwärts in's Unbestimmte erstreckenden Reihe von Urtheilen verschiedener Arten und Formationen besteht, die wir, auf Grund und unter Voraussetzung anderer, noch schwerer in einem bestimmten Umkreis zusammenzufassender Urtheile in jedem Augenblick auf's Neue fällen: dies ist die nothwendige Annahme, welche allein uns veranlassen und berechtigen kann, von einer transscendentalen Bedeutung der Urtheile und Urtheilsformen zu sprechen und derselben nachzuforschen. Es ist die Annahme, von der nicht nur Fichte ausgeht, wenn er es unternimmt, den Inhalt der gemeinen Logik durch Uebertragung in die transscendentale Sphäre auf sein wahres Verständniß zurückzuführen, sondern die offenbar auch schon der Kantischen Deduction der Kategorien zum Grunde liegt, deren Verknüpfung mit den Urtheilsformen keinen Sinn hätte, wenn nicht das Axiom feststände, daß die urtheilende Verstandesthätigkeit so weit reicht, so weit sich die Anwendung der Kategorien erstreckt, und umgekehrt. Kant so gut als Fichte läßt aus einer solchen Thätigkeit, welche in die von ihm nachgewiesenen Kategorien und Urtheilsformen eingeschlossen ist, das Bewußtseyn erst entstehen, während das gewöhnliche Verfahren der Logiker, dessen Sie sich annehmen, ein Selbstbewußtseyn und ein Weltbewußtseyn als schon gegeben und fertig vorauszusetzen genöthigt ist, um, was Urtheilen sey, im Sinne der gemeinen Logik erklären zu können. Es ist nicht zu zweifeln, daß der Gedanke einer transscendentalen Bedeutung der Urtheilsthätigkeit auch dem, in seiner Anlage freilich auf starken Misverständnissen beruhenden und in seiner Ausführung höchst abentheuerlich gerathenen Unternehmen Hegel's im Hintergrunde lag, den Urtheilsformen, so wie überhaupt den subjectiven Denkformen der Logik eine metaphysische Bedeutung beizulegen und sie in einer Reihe mit den inwohnenden Bestimmungen der Idee des Absoluten, das heißt, wie ich, aber nicht Hegel, es fasse, der reinen Daseynsmöglichkeit, abzuhandeln.

Es könnten noch manche andere geschichtliche Anknüpfungspuncte für die transscendentale Behandlung der Theorie des Urtheils nachgewiesen werden, die in unserer neuern Philosophie in der That schon viel tiefere Wurzeln geschlagen hat, als Sie es bemerkt zu haben scheinen. Ich lasse indeß dieses Geschichtliche auf sich beruhen, und wende mich zu den Einwürfen, mit denen Sie solchen Verstandesthätigkeiten, welche hiernach wesentlich den Charakter des Urtheils werden tragen müssen, diesen Charakter bestreiten wollen. Es wird hier allerdings einiger Vorsicht bedürfen, daß die Verhandlung zwischen uns nicht in einen bloßen Wortstreit ausarte. Auch würde ich sie meinerseits nicht wieder aufgenommen haben, wenn ich mich versichert halten könnte, daß Sie mit den Ausdrücken, wodurch Sie jene elementarische Thätigkeit des Bewußtseyns bezeichnen, die ich bereits in den Begriff des Urtheils einschließe, genau denselben Sinn verbinden, wie ich mit den meinigen. Indeß, wie Sie befürchten zu müssen glauben, daß aus meinem Wortgebrauche eine Verwirrung der Begriffe hervorgehen werde, so will es mir scheinen, als ob, wenn nicht Ihr eigener Wortgebrauch, so doch Ihr Widerstreben gegen den meinigen nicht auf einer hinreichend deutlichen Auffassung jener elementarischen Verstandesthätigkeit beruhen könne, und ich werde daher der Rechtfertigung des Wortgebrauches gleich von vorn herein die Richtung geben, von der ich hoffen darf, daß sie zu einer weitern Aufklärung über das Sachliche dieser Thätigkeit wird dienen können.

Sie sagen (S. 257): „es ist ein Unterschied zu machen zwischen derjenigen Geistesthätigkeit, durch welche überhaupt erst bestimmte, bewußte Vorstellungen (Objecte) beschafft werden, also zwischen der percipirenden Thätigkeit des Verstandes, und derjenigen Geistesthätigkeit, welche mit den bereits beschafften Objecten operirt, sie vergleicht, fordert und verbindet, gliedert und subsumirt“ ꝛc. Wer würde Ihnen diesen Satz, in so allgemeiner Fassung, nicht zugeben wollen? Es ist die hier von Ihnen geforderte Unterscheidung eine und dieselbe mit jener, die ich als einen Unterschied von Stufen oder Schichtungen in-

nerhalb der Urtheilsthätigkeit bezeichnet habe, und sie trifft in der Hauptsache zusammen mit der von mir mehrfach erwähnten Kantischen von Urtheilen der Wahrnehmung und Urtheilen der Erfahrung. Nur ist nicht außer Acht zu lassen, daß der Unterschied doch immer ein flüssiger bleibt, indem ja häufig genug aus Urtheilen jener höhern Art, die auch von Ihnen wirkliche Urtheile genannt werden, neue Begriffe hervorgehen, solche, die fortan als Stoff oder Object für weitere Urtheile dienen können. Die ganze Mathematik bietet, namentlich bei Anwendung der analytischen Methode, welche im Gegensatze der gemeinhin so genannten synthetischen offenbar die wissenschaftlichere, eben weil die mehr genetische ist, eine fortgehende Reihe von Beispielen, wie sich Begriffe aus Begriffen erzeugen, durch Vermittelung von Denkoperationen, denen Sie die Qualität wirklicher Urtheile nicht absprechen werden. Erweist sich aber solchergestalt die Form des Urtheils als productiv in Bezug auf ihr eigenes Material, so kann schon dies ein Wink seyn, auch die erste Erzeugung solches Materials, wiefern doch auch sie, wie Sie ja nicht in Abrede stellen, den Charakter einer logischen Thätigkeit trägt, darauf anzusehen, ob sie nicht eine im Wesentlichen der Urtheilsthätigkeit gleichartige ist. Während nun Ihre Auffassungsweise diese Gleichartigkeit in Schatten stellt, so läuft sie dagegen nach der andern Seite Gefahr, einen Unterschied zu verwischen oder falsch zu stellen, dessen richtige Fassung für die gesammte Erkenntnißtheorie von der entscheidendsten Wichtigkeit ist. Sie nennen jene elementarische Verstandesthätigkeit, der Sie die Qualität des Urtheils aus dem Grunde absprechen, weil durch sie erst Objecte für zukünftige Urtheile beschafft werden sollen, die percipirende oder auch die unterscheidende. Sie werden wohl schwerlich in Abrede stellen, daß von diesen beiden Ausdrücken wenigstens der erste ganz eben so auch für die rein sinnliche Thätigkeit oder Zuständlichkeit gebraucht wird, welche von der logischen, die damit in Verbindung tritt, abzutrennen Sie (S. 266 f.) einen löblichen, doch, wie ich fürchten muß, nicht ganz zum Ziele führenden Anlauf

nehmen. Ganz daſſelbe glaube ich meinerſeits auch von dem zweiten Ausdruck behaupten zu müſſen, den ich aus dieſem Grunde nicht mit Ihnen für den geeigneten halten kann, als charakteriſtiſch bezeichnender für das Allgemeine und Durchgehende der logiſchen Denkthätigkeit überhaupt zu dienen. Auch das Thier unterſcheidet zwiſchen den Gegenſtänden ſeiner Vorſtellung; es unterſcheidet, das heißt es empfängt nicht nur und hegt in ſeiner Seele theils gleichzeitig, theils ſucceſſiv unterſchiedene Vorſtellungen, ſondern es ſetzt ſich auch zu den Gegenſtänden ſeiner Vorſtellung mittelſt des durch die Vorſtellungen geleiteten Triebes in ein verſchiedenes, der Verſchiedenheit ihres Inhalts entſprechendes Verhältniß. Wollen wir darum, mit Schopenhauer, den Thieren Verſtand, wollen wir ihnen, um in Ihrer Ausdrucksweiſe zu ſprechen, die Fähigkeit des logiſchen Percipirens und Unterſcheidens zuerkennen? — Auch den Ausdruck Wahrnehmung, deſſen Sie im entgegengeſetzten Sinne gedenken, möchte ich in dieſe Reihe der unterlogiſchen, rein ſinnlichen Thätigkeiten ſtellen. Es iſt wahr, die bloße Empfindung iſt noch nicht ohne Weiteres ſchon Wahrnehmung, denn die Wahrnehmung ſchließt die Beziehung auf eine beſtimmte Gegenſtändlichkeit in ſich. Aber es iſt eben ſo wahr, daß dieſe Beziehung noch keine logiſche, noch keine wirkliche Verſtandesthätigkeit zu ſeyn braucht. Das „Wahr“ hat in dieſem Worte nicht eine eigentlichere Bedeutung, als in den Worten Wahrſagen, Wahrzeichen u. ſ. w., oder als in dem Worte „Willkühr“ ſowohl der „Wille“ als auch das „Kühren“ hat, welche beide im wahren Wortſinn, der auf der Vorausſetzung der Vernunft beruht, dort nicht vorhanden ſind. Es giebt ein rein animaliſches Wahrnehmungsvermögen, welches ſich zu den Urtheilen der Wahrnehmung, nicht blos zu jenen, welche auch Sie gelten laſſen, ſondern auch zu jenen, deren Begriff von Ihnen verworfen wird, ganz eben ſo verhält, wie das rein ſinnliche Unterſcheidungsvermögen zu jenem logiſchen Unterſcheiden, welches Sie gleichfalls nicht als ein erſtes oder elementariſches Urtheilen gelten laſſen wollen. Es leidet keinen Zweifel, daß auch

in diesem rein sinnlichen Wahrnehmungsvermögen schon die bestimmte Beziehung auf die äußere Gegenständlichkeit vorhanden ist, welche Sie mit Recht von aller Wahrnehmung verlangen. Dennoch müssen wir den Thieren jede bewußte Vorstellung eines Gegenständlichen, jede ausdrückliche Unterscheidung des Gegenstandes einer Vorstellung von der Vorstellung als solcher unter allen Umständen absprechen; denn eine solche setzt als ihren nothwendigen Gegensatz das Selbstbewußtseyn voraus, zu dem sich die Thierseele unter keiner Bedingung erheben kann. Und so kann ich denn nach dem Allen nicht umhin, zu urtheilen, daß Sie besser gethan haben würden, statt den Unterschied zwischen dem, worauf Sie den Namen des Urtheilens beschränkt wissen wollen, und dem logischen Percipiren und Unterscheiden so, wie Sie es für gut befunden haben, in den Vorgrund zu stellen, lieber vor allen Dingen den Unterschied des logischen von dem rein sinnlichen Percipiren, Unterscheiden und Wahrnehmen in's Klare zu bringen. Nicht das erste, wohl aber das letztere kann in scharfer und sicherer Unterscheidung als das Stoffgebende für alle Urtheilsthätigkeit, das heißt für alle Thätigkeit des Verstandes überhaupt betrachtet werden, während dagegen das logische Percipiren, Unterscheiden und Wahrnehmen dem empirischen Material der Vorstellungen überall schon die Form aufdrückt, welche, von der Seite ihres ruhenden Daseyns betrachtet, mit dem Namen des Begriffs, von der Seite ihres Werdens oder ihrer Entstehung betrachtet aber, wie ich jetzt noch etwas näher ausführen will, allerdings mit dem Namen des Urtheils gewiß nicht unrichtig bezeichnet wird.

Ueber die ersten elementarischen Anfänge der eigentlich logischen oder Verstandesthätigkeit, über die Gränzlinie, welche diese Thätigkeit von der rein sinnlichen abscheidet, die ja doch auch ihrerseits in der nur sinnlichen Seele des Thieres durch das Wirken der sinnlichen Triebe den Charakter einer gegenständlichen Wahrnehmung und Unterscheidung erhält, herrscht in der neuern Psychologie und Logik fast durchgehends eine große Verwirrung und Unklarheit. In der neuern, sage ich, denn

die ältere Philosophie, namentlich die mittelalterliche, nicht blos die der christlichen, sondern auch bereits die der arabischen Philosophen, welche in diesem Puncte an einigen von ihr mit glücklichem Tacte hervorgehobenen Sätzen des Aristoteles einen sichern Führer hatte, hat jene Unterscheidungslinie zwischen dem sinnlichen und dem Vernunftleben viel richtiger und mit viel klarerem Bewußtseyn eingehalten, als meist die neuere. Die Psychologie betreffend, so hängt dieser Mangel eng zusammen mit der verkehrten, von den Psychologen der verschiedenen Schulen so allgemein befolgten Methode, die Kräfte und Thätigkeiten des animalischen Seelenlebens, statt ihnen eine gesonderte und selbstständige Betrachtung zu widmen, gleich von vorn herein unter den Gesichtspunct zu stellen, welcher durch den Begriff der Vernunft und des vernünftigen Seelenlebens bedingt wird; ein Misgriff, vor dem man sich doch so leicht behüten könnte, wenn man es nicht verschmähen wollte, sich durch einen Blick auf die Bücher des Aristoteles von der Seele über den Gang zu orientiren, welcher der psychologischen Entwickelung durch die Natur selbst vorgezeichnet ist. Von der Logik wird man, bei den in ihr vorherrschenden Behandlungsweisen, einen gründlichen Aufschluß über den in Frage stehenden Gegensatz ohnehin noch weniger erwarten. In der That aber ist die Einsicht, an welcher das richtige Verständniß dieses Gegensatzes, und mit ihr der methodisch richtige Einschritt in die logische Theorie der eigentlichen Denkoperationen hängt, eine sehr einfache. Der Schritt über die bloße Sinnesthätigkeit hinaus in das Gebiet des Denkens oder der Verstandesthätigkeit, auch einer solchen Verstandesthätigkeit, die zunächst nur mit sinnlichem Inhalt beschäftigt ist und aus ihm ein ganz nur mit sinnlicher Gegenständlichkeit erfülltes Bewußtseyn bildet, dieser Schritt ist ein so scharf bezeichneter, daß, wer ihn einmal klar erkannt hat, sich nothwendig wundern muß, wie über ihn überhaupt eine Irrung möglich war. Denken oder Verstandesthätigkeit tritt überall da ein, wo die vorstellende Seelenthätigkeit zu einem Gegenstande ihrer selbst wird; wo es zu einem Vorstellen des

Vorstellens, zu einem Wahrnehmen und Anschauen des Wahrnehmens und Anschauens kommt. Das sinnliche Wahrnehmen, Anschauen und Vorstellen als solches hat überall einen in die Form eines Bildes hineingegossenen Empfindungsinhalt, einen Inhalt, der nicht durch das Anschauen und Vorstellen selbst, sondern entweder durch den dasselbe begleitenden Trieb, oder durch den denkenden Verstand, auf einen Gegenstand außerhalb der empfindenden Seele bezogen wird; es hat aber nie und unter keiner Voraussetzung sich selbst, nie und unter keiner Voraussetzung irgend eine innere Thätigkeit oder Zuständlichkeit der Seele, am wenigsten die Seele selbst, die substantielle, dynamische Einheit des Seelenwesens, zu seinem Gegenstande. Jede Uebertragung eines, auch nur des geringsten Actes jener inneren Bespiegelung oder Selbstvergegenständlichung, welche in dem Menschen durch ihre Stetigkeit und ihr Beharren das Selbstbewußtseyn, und mit dem Selbstbewußtseyn zugleich als dessen nothwendig ergänzende Gegenseite das Weltbewußtseyn erzeugt, auf das Seelenleben des nur sinnlich animalischen Geschöpfs ist ein nach Unten gekehrter Anthropomorphismus, für die Wissenschaft im höchsten Grade störend und verwirrend, so geneigt wir auch dazu im sorglosen Treiben des gemeinen Lebens sind. Weil er sich ein Seelenleben ohne jenen Act der innern Reflexion, das heißt eben ohne Vernunft und Verstandesthätigkeit nicht zu denken vermochte, darum hat bekanntlich Carteſius den Thieren die Seele lieber ganz absprechen wollen. So paradox diese Behauptung ist, so zeigt sie immer von mehr Einsicht in die Bedeutung dieses Actes, — von einer sehr unvollkommenen freilich in die Bedeutung desjenigen, was in jedem endlichen Geschöpfe nothwendig demselben vorangeht, — als die selbst unter unsern wissenschaftlichen Forschern so verbreitete Unbekümmerniß über die Gränzen dessen, was sie dem Vorstellungsleben der Thiere zutrauen sollen. Wie würde man sich, ohne solche Unbekümmerniß, dazu haben verleiten lassen können, wie jetzt doch so allgemein geschieht, von einem Bewußtseyn der Thiere zu sprechen; vorausgesetzt, daß man mit dem Worte Bewußtseyn über-

haupt einen Sinn, und den Sinn verbinden will, der offenbar in dem Worte liegt, und der, so oft man es von vernünftigen Seelenwesen braucht, ganz unzweideutig damit verbunden wird? — Ueber diesen Punct also muß man im Reinen seyn, wenn man es unternehmen will, eine nähere Einsicht zu gewinnen in die logische Beschaffenheit jener das Bewußtseyn begründenden Verstandesthätigkeit, über die sich zwischen uns der Streit entsponnen hat, ob sie von der Natur des Urtheils ist oder nicht. Ich glaube derselben die Qualität des Urtheils ausdrücklich auf Grund dieses Umstandes zusprechen zu dürfen, daß sie, wo und wie sie auch in der Seele des vernünftigen Geschöpfes vorkommt, überall eine reflectirte ist, überall eine Vergegenständlichung nicht allein der materiellen Inhaltsbestimmungen, welche in Gestalt der Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung in sie eintreten, sondern, als νόησις νοήσεως im einfach Aristotelischen Wortsinne, nicht im Sinne jener künstlichen Steigerung zur Bezeichnung der sublimsten Spitze des speculativen Denkens, die Hegel mit diesem Ausdruck hat bezeichnet wissen wollen, auch ihrer selbst sammt dem in sie eingegangenen Empfindungs- und Vorstellungsinhalte in sich schließt.

Sie behaupten (S. 263), es sey kein Grund, die festbestimmte, sich selber gleiche und gleichbleibende Vorstellung, die ich von einem Gegenstand erhalte, indem ich ihn als einen und denselben in dem Wechsel der Zeit und der räumlichen Umgebungen erkenne, von derjenigen, die ich beim ersten Anblick des Gegenstandes gewonnen habe, bestimmt abzusondern und mit einem andern Namen zu benennen. Hierauf erwidere ich: allerdings ist dazu kein Grund vorhanden, so lange die Thätigkeit, aus der solche Vorstellung hervorgeht, eine und dieselbe, nämlich die einfach sinnliche bleibt. Für das Thier wird die Vorstellung eines Gegenstandes durch bloße Wiederholung seines Anblicks nicht zu etwas wesentlich Anderem. Die Fähigkeit der Unterscheidung dieses Gegenstandes von andern Gegenständen gewinnt das Thier nur dann, wenn der Trieb ein bestimmtes Verhältniß zu dem Gegenstande knüpft. In dieser Weise lernt z. B. der Hund

seinen Herrn von andern Menschen, das Pferd seinen Stall von andern Baulichkeiten unterscheiden, ohne daß man beiden darum einen Begriff von diesen Dingen, das heißt ein Bewußtseyn von der Identität des Gegenstandes in der Vielheit der ihn sinnlich darstellenden, eben durch dieses Bewußtseyn wechselseitig auf einander bezogenen Empfindungen zuzuschreiben berechtigt wäre. Wo dagegen solches Bewußtseyn eintritt, — und es tritt bei dem Thiere nirgends, bei dem Menschen aber allenthalben ein, wo er, wenn auch noch als zartes Kind, einen Gegenstand von andern Gegenständen zu unterscheiden und als einen unterschiedenen durch das für ihn bestimmte Wort der Sprache zu bezeichnen lernt, — da, meine ich, ist allerdings ein Grund, und zwar der allerstärkste Grund vorhanden, die so auf sich selbst bezogene, durch Vergleichung der verschiedenen Empfindungen oder Anschauungen des einen und selben Gegenstandes in sich selbst bekräftigte Vorstellung, das heißt eben den Begriff des Gegenstandes, von jener Vorstellung, welche der bloße, noch durch keine Verstandesthätigkeit unterstützte Anblick des Gegenstandes gewährt, logisch zu unterscheiden. Denn daß beide, wie Sie dagegen erinnern, „nur denselben einzelnen sinnlichen Gegenstand zu ihrem Inhalt haben", dies kann uns ja doch unmöglich dazu berechtigen, zwei innere Acte unsers Seelenlebens als einen und denselben zu behandeln, von deren einem der Schritt zu dem anderen kein geringerer, als der Schritt vom Thier zum Menschen ist. Die Thätigkeit aber, welche in dem Menschen, nicht in dem Thiere, die verschiedenen Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen eines und desselben Gegenstandes zu dem Begriffe des Gegenstandes zusammenfaßt (wenn auch fürerst zu dem blos sinnlichen, denn diesen nicht schon Begriff zu nennen darf man sich durch Hegel's verwirrenden Wortgebrauch nicht verleiten lassen): diese Thätigkeit fahre ich fort, was Sie auch dagegen einwenden mögen, ein Urtheil zu nennen. Ich halte mich dazu berechtigt durch folgende Erwägung. Wo Vorstellung mit Vorstellung oder Empfindung, Wahrnehmung mit Wahrnehmung oder Anschauung verglichen wird, da

ist auch schon das Wesentliche des Gegensatzes vorhanden, den die logische Lehre vom Urtheil mit den Worten Subject und Prädicat bezeichnet. Es ist wahr, daß das Verglichene hier noch nicht Begriffe sind, daß vielmehr der Begriff eben erst aus der Vergleichung des sinnlichen Materiales hervorgeht. Aber es heißt meines Erachtens die schöpferische Kraft der Copula im Urtheile verkennen, wenn man ihr die Fähigkeit abspricht, das, was noch nicht Begriff ist, zum Begriffe zu machen, da sie ja, wie vorhin bemerkt, auch die Kraft besitzt, aus Begriffen neue Begriffe hervorzubilden. Eben darum, weil sie diese Fähigkeit besitzt, ist es die Copula, auf der wesentlich der Charakter des Urtheils beruht. Wo nur die Copula vorhanden ist, da findet sich, was von Begriffen nöthig ist, um ein Subject und ein Prädicat des Urtheils zu bilden, von selbst ein oder wird eben durch die Kraft der Copula aus dem überall zu Gebote stehenden sinnlichen Materiale hervorgezogen und zum Begriffe umgebildet. Die Copula aber, was ist sie anders, als eben jene der Vernunft, und durch die Vernunft dem Verstande eingeborene Denk- und Daseynsmöglichkeit, durch die, wie ich oben gezeigt habe, alles gegenständliche Denken, wie ich jetzt hinzufüge, auch das blos formale Denken, welches nur in der innern Reflexion oder Selbstvergegenständlichung, in der Vergleichung der Empfindungen und Vorstellungen unter einander besteht, überall bedingt wird? Soll nämlich eine Vorstellung durch eine andere Vorstellung vergegenständlicht, oder sollen je zwei Vorstellungen durch eine dritte unter einander verglichen, sollen sie durch diese dritte sei es als identisch unter einander oder als verschieden von einander erkannt und bezeichnet werden: in allen diesen Fällen bedarf es eines Elementes, welches die Vorstellungen, indem sie sie gegenseitig auf einander bezieht, zugleich aus einander hält. Fehlt solches Element, dann fallen die Vorstellungen nothwendig in einander, wie es in der Thierseele ohne Zweifel überall geschieht, und es kommt nicht auch nur zu der einfachsten Vergegenständlichung einer Vorstellung durch die andere. Das Element nun, welches wir fordern, ist

eben kein anderes, als jenes Prius der reinen Vernunft, für das die speculative Philosophie, so sehr sie auch zu seiner Anerkennung von Alters her stets geneigt gewesen ist, doch den reinen Ausdruck bisher noch immer vergebens gesucht hat. Es sind, wie man seit Kant als erwiesen sollte betrachten können, die Kategorien des reinen Verstandes; von den Kategorien des reinen Verstandes aber habe ich oben gezeigt, daß sie mit der reinen Denk- und Daseynsmöglichkeit zusammenfallen. — Es wird also hiermit klar, wie es zugeht, daß nur solche Seelen, denen die Natur mit der Vernunft jenes Prius, die reine Denk- und Daseynsmöglichkeit, zwar noch nicht von vorn herein als einen gegenständlichen Besitz, als eine gegenständliche Erkenntniß, wohl aber als ein Werkzeug der Erkenntniß, das selbst zum Erkenntnißgegenstande werden kann, eingepflanzt hat, daß, sage ich, nur solche Seelen auch des blos empirischen Denkens, das heißt eben der innern Reflexion oder Selbstbespiegelung, der wechselseitigen Vergegenständlichung ihrer Vorstellungen und überhaupt ihrer innern Zustände durch einander, fähig sind, während die blos sinnlichen oder animalischen Seelen, denen die Natur das eine versagt hatte, eben dadurch auch von dem andern ausgeschlossen bleiben mußten. Nicht minder klar aber wird es, welch durchgreifende Bedeutung für alles Denken ohne Unterschied, das einfachste elementarische nicht minder, wie das complicirteste wissenschaftliche, die Form des Urtheils behauptet, dafern nämlich, wie ich anzunehmen so lange mich berechtigt glaube, bis Sie mir diese Voraussetzung widerlegt haben werden, das Wesentliche dieser Form in der Art und Weise besteht, wie das Prius der reinen Vernunft als positive oder als negative Copula zwischen eine Mehrheit von Vorstellungen, welche damit zu Subjecten und Prädicaten des Urtheils werden, in die Mitte tritt.

Ich bleibe demzufolge bei der Behauptung, daß jeder Begriff, auch der einfachste sinnliche, der aus einer Mehrheit sinnlicher Prädicate zusammengesetzte Begriff eines sinnlichen Einzelwesens und der aus der Abstraction dieser Prädicate gewonnene Begriff sinnlicher Eigenschaften, als das Ergebniß von Urtheilen

anzusehen ist, positiver Urtheile, insofern dazu das Zusammenbringen und in Eins setzen gleichartiger Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen hinreicht, negativer, insofern ein jeder Begriff nur durch ausdrückliche Unterscheidung des in seiner Sphäre umschlossenen Materials von dem, was außerhalb dieser Sphäre liegt, in sich abgeschlossen und vollendet wird. Die nähere Nachweisung dieser doppelseitigen Genesis der Begriffe betreffend, so darf ich Sie auf meine Abhandlung über das logische Gesetz der Identität und des Widerspruchs (in der ältern Folge dieser Zeitschrift, Bd. 4.) verweisen, deren factischen Inhalt Sie ja (System der Logik S. 102) als richtig wollen gelten lassen. Wenn Ihnen die dort daran geknüpfte Deutung jener logischen Gesetze, oder vielmehr des einen doppelseitigen Grundgesetzes der Logik nicht zugesagt hat, so mögen Sie dies mit dem alten Aristoteles ausmachen, der, wie ich dort gezeigt habe, dem zuerst von ihm ausgesprochenen Grundsatze diese Bedeutung und keine andere beigelegt hat. Die Consequenz, welche Sie aus meiner Ansicht ziehen (S. 264), daß das Kind, wenn es in der von mir bezeichneten Weise sich durch Urtheile seine Begriffe bilden sollte, den Besitz sowohl der Gleichheit, als auch der Verschiedenheit bereits haben müsse, diese Consequenz bin ich keineswegs gemeint, zu verläugnen. Das Kind hat in der That schon Beides, den Begriff der Gleichheit und den Begriff der Verschiedenheit (das ταυτόν und das θάτερον nach Plato); nur freilich nicht in der Weise einer selbstbewußten, seinem Denken bereits vergegenständlichten Abstraction, sondern in der unbewußten Weise, wie das Prius der reinen Vernunft überhaupt, von welchem diese, auch ihrerseits wiederum in die positive und die negative Copula versteckten Begriffe der Gleichheit und der Verschiedenheit eben nur die besondern Gestalten sind, deren Auftreten diese erste Stufe des keimenden Bewußtseyns bezeichnet. Das Kind hat, um jetzt noch einmal auf das Thema meiner neulichen Abhandlung zurückzukommen, genau in der entsprechenden Weise diese Begriffe der Gleichheit und der Verschiedenheit, wie es vom ersten Anfang seines Bewußtseyns an den Begriff

oder die Möglichkeit eines gegenständlichen Daseyns überhaupt gehabt haben muß, wenn es je dazu soll gelangen können, einen bestimmten Inhalt seiner Vorstellung als einen Gegenstand zu fassen oder auf einen Gegenstand zu beziehen. Denn so ist es in der That: derselbe ewige Vernunftinhalt, der in der Form des unendlichen Urtheils alle gegenständliche Setzung bedingt, er bedingt ganz eben so in der Form der einfach positiven und negativen Urtheile auch schon die rein formale Bildung von Begriffen aus einem sinnlichen Materiale, welches von der Subjectivität des urtheilenden Individuums bis dahin noch nicht abgelöst war, und auch durch diese Urtheile noch nicht abgelöst wird. Urtheile der Wahrnehmung in allen diesen drei Formen, positive, negative und unendliche, sind wirklich Urtheile in dem Sinne, wie Sie es mit Recht von allen Urtheilen fordern, aber mit Unrecht an dem, was ich mit diesem Namen bezeichnet hatte, vermissen. Sie sind Urtheile, indem dasjenige in ihnen, was sie zu Urtheilen macht, als ein Anderes hinzukommt zu demjenigen, was in ihnen als Wahrnehmung vorausgesetzt wird. Auch der Truthahn nimmt, wie der Mensch, den rothen Gegenstand wahr, über den er sich erboßt; aber nur der Mensch urtheilt, indem er ihn wahrnimmt, daß der Gegenstand, wiefern er roth, mit andern rothen Dingen Eins, wiefern er aber außer dem Roth noch andere Eigenschaften hat, von diesen Dingen verschieden ist, und eben so auch urtheilt er, daß dieser Gegenstand ein äußeres Ding, und als äußeres Ding von der Empfindung des Rothen, die den Empfindenden, wenn er ein Truthahn wäre, erboßen würde, verschieden ist. Diese Urtheile seines Verstandes fließen für den Menschen sämmtlich, nicht anders wie für den Truthahn die Momente der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes, unter sich und mit den letzteren in den einen Act der Wahrnehmung zusammen, und so erscheint denn dieser Act als ein einiger, während er in der That aus Wahrnehmung und Urtheil der Wahrnehmung zusammengesetzt ist.

Wenn ich, wie in meiner vorigen, so auch in der gegenwärtigen Abhandlung, hauptsächlich nur von dieser ersten Stufe

der Urtheilsthätigkeit gesprochen habe, dem unmittelbaren oder sinnlichen Urtheile, dem Urtheile der Wahrnehmung, wie ich mit Kant es nennen zu dürfen glaubte, oder dem Urtheile des Daseyns, wie Hegel es nennt, dem ich in der Stellung, welche er dieser ersten, das positive, das negative und das unendliche Urtheil in sich begreifenden Stufe der Urtheilsthätigkeit anweist, allerdings beipflichte, so wenig ich im Uebrigen seine Darstellung gelungen finden kann: so ist meine Meinung darum nicht, daß das, was ich die transscendentale Bedeutung der Urtheilsformen nenne, auf diese erste Stufe sich beschränke. Es erstreckt vielmehr diese Bedeutung sich so weit, so weit von den Formen des Urtheils zu sagen ist, daß sie zu den unentbehrlichen Voraussetzungen eines auch nur seiner allgemeinen Form nach vollständigen Selbst- und Weltbewußtseyns gehören, oder daß die Verstandesthätigkeiten, durch welche dieses Bewußtseyn immer von Neuem hervorgebracht und unterhalten wird, sich in diese Formen einfügen. Dies aber gilt nicht blos von einigen der Urtheilsformen, welche die Logiker kennen und in bestimmter Ordnung und Folge aufzuführen pflegen, oder von gewissen Gruppen derselben, sondern von allen sammt und sonders ohne Unterschied. Ja ich bin der Meinung, daß das Princip eben dieser Ordnung und Aufeinanderfolge nach richtiger Methode einer philosophischen, das heißt eben einer vom transscendentalen Standpunct aus entworfenen Logik, — denn eine blos formale Logik kann ich für eine philosophische Wissenschaft nicht anerkennen, — kein anderes seyn kann, als der Begriff des Zweckes, dem diese Formen dienen. Dieser Zweck aber ist eben kein anderer, als der Gewinn einer gegenständlichen Erkenntniß, eines Welt- und Selbstbewußtseyns. Wie durch dieses Princip die Aufeinanderfolge jener drei Qualitätsformen des unmittelbaren oder sinnlichen Urtheils bestimmt ist, dies, hoffe ich, wird durch die Erörterungen meiner beiden Abhandlungen jetzt hinreichend in's Klare gesetzt seyn. Die nächste Form, die auf das unendliche Urtheil folgt, gehört bereits einer andern Stufe an, für die nun auch ein anderes Kri-

terium der Eintheilung in Kraft tritt, die Eintheilung aus dem Gesichtspuncte der Quantität, nach Kant's freilich in mehrfacher Beziehung unbequemer Namengebung; ohne daß jedoch die frühere Eintheilung aus dem Gesichtspuncte der Qualität damit für Urtheile dieser zweiten, oder überhaupt der höheren Stufen hinwegfiele. Ich glaube als die erste Form auf dieser zweiten Stufe das bezeichnen zu dürfen, was Kant zu meinen scheint, wenn er den particulären und den universellen Urtheilen aus dem Gesichtspuncte der Quantität ein singuläres zur Seite stellt; ich selbst möchte es lieber das historische Urtheil nennen. Es ist dasselbe, dem Sie, hierin mit Hegel einstimmig, gleichfalls noch die Eigenschaft des Urtheils absprechen wollen; wobei Sie diesmal freilich den gewöhnlichen Wortgebrauch für sich anführen können. Es liegt aber am Tage, daß die oben von mir angestellte Betrachtung in allen ihren Momenten auch Urtheilen dieser Art zu Gute kommt. Subject und Prädicat heben sich bei ihnen deutlicher noch von einander ab, als in den bloßen Wahrnehmungsurtheilen, und die Copula hat in ihnen die Bedeutung einer gegenständlichen Assertion, nicht blos einer formalen Verknüpfung oder Unterscheidung; dadurch wird das singuläre oder historische Urtheil als ein Urtheil der Erfahrung, und nicht mehr der bloßen Wahrnehmung bezeichnet. Was aber unter der transscendentalen Bedeutung dieser Urtheilsform zu verstehen ist, das kann man sich deutlich machen, wenn man auf jene sophistischen Sätze hinblickt, die schon den Alten zu schaffen machten und auch in neueren Systemen mit verändertem Ausdruck wieder vorgekommen sind, die es verwehren wollten, den gegenständlichen Inhalt einer Vorstellung mit dem gegenständlichen Inhalt einer andern Vorstellung zusammenzubringen, unter dem Vorwand, daß durch jede solche Verbindung der Inhalt beider alterirt werde und nicht derselbe bleibe, der er vor der Verbindung war. Auf ganz entsprechende Weise habe ich in der vorhin angeführten Abhandlung gezeigt, wie die Sätze der Identität und des Widerspruchs sammt den unmittelbar aus ihnen sich ergebenden Formen des positiven und

des negativen Wahrnehmungsurtheils in ihr rechtes Licht treten erst durch den Gegensatz der sophistischen Uebertreibung jenes Heraklitischen Philosophems von dem haltlos dahinströmenden Flusse, in welchem alle Dinge begriffen sind; ein Gegensatz, der auch geschichtlich dem wissenschaftlichen Ausdruck, den das logische Identitätsgesetz zuerst bei Aristoteles gefunden, seinen Ursprung gegeben hat. — Da es indeß hier meine Absicht nicht seyn kann, die ganze Theorie des Urtheils durchzugehen, so unterdrücke ich die Bemerkungen, die ich über die transscendentale Bedeutung auch jener Urtheilsformen zu machen hätte, denen Sie erst wirklich den Charakter des Urtheils zusprechen, der Formen des particularen und des universellen Urtheils, insbesondere aber, auf der dritten und höchsten Urtheilsstufe (da ich die von Hegel in Folge einer verkehrten Anwendung des Kantischen Eintheilungsprincips herausgebrachte Vierzahl dieser Stufen meinerseits nicht anerkennen kann), des kategorischen, des hypothetischen und des disjunctiven Urtheils. Dieser letztern Unterscheidung nämlich glaube ich, wie ich hier nur ganz im Vorbeigehen bemerken will, nebst der entsprechenden Unterscheidung im Gebiete der Schlußformen, eine vorzügliche Wichtigkeit in transscendentaler Beziehung aus dem Grunde beilegen zu müssen, weil in diesen drei Formen die Natur und Bedeutung der Copula nach der Seite zur bestimmteren Anschauung kommt, welche die in der reinen Denkmöglichkeit, welche durch die Copula zunächst ausgedrückt wird, wie vorhin gezeigt, sich verbergende Denknothwendigkeit betrifft. Die nähere Erörterung dieser interessanten Materie auf eine andere Gelegenheit versparend, will ich hier zum Schluß nur noch an einem Beispiele zeigen, welch einer ausgedehnten Anwendung auf das ganze Gebiet der Logik jene transscendentale Behandlungsweise fähig ist, der ich in meinem vorigen Aufsatze den Begriff des unendlichen Urtheils unterworfen habe.

Ich wähle zu diesem Beispiele die allbekannten drei Aristotelischen-Schlußfiguren. Ich wähle sie aus dem Grunde, weil sie in der Darstellung derjenigen Logiker, die in neuerer Zeit

den Weg eines genetischen Verfahrens einzuschlagen versucht haben, in der Lehre vom Schluß die entsprechende Stellung einnehmen, wie in der Lehre vom Urtheil die Eintheilung aus dem Gesichtspuncte der Qualität; so daß also hier am leichtesten der Erwartung Raum gegeben werden kann, es werde aus einer parallelen, in gleichem Geiste angestellten Betrachtung dieser beiden Theile der Lehre vom Urtheil und der Lehre vom Schluß eine wechselseitige Erläuterung und Unterstützung der auf dem Wege solcher Betrachtung gewonnenen oder zu gewinnenden Ergebnisse hervorgehen. Diese Erwartung werden wir, hoffe ich, nicht getäuscht finden, dafern es uns gelingen sollte, nachzuweisen, daß die einfachsten elementarischen Bestandtheile unsers Bewußtseyns ganz eben so durch Schlüsse, wie durch Urtheile bedingt sind, und daß die Thätigkeit des Schließens, um zu dem Resultate zu gelangen, mit welchem wir auf der Urtheilsstufe, der auch eine zweite Stufe der syllogistischen Thätigkeit entspricht, erst die selbstbewußte Verstandesthätigkeit beginnen sehen, ganz eben so einen bestimmten Cyklus von Schlußformationen durchlaufen haben muß, wie von Formationen des Urtheils. Das erstere, die Abhängigkeit sowohl der Begriffs- als auch der Urtheilsbildung von der Thätigkeit des Schließens, ist auf das Bestimmteste bereits von Fichte erkannt worden, den wir an mehreren Stellen seiner oben angeführten Vorlesungen über transscendentale Logik (besonders S. 367 f.) mit großem Nachdruck darauf dringen hören, „daß die absolute Form des Wissens der Schluß ist, daß darum keines der Bestandtheile des Schlusses ohne alle übrigen ist, also im ursprünglichen Wissen keines derselben für sich, sondern alle nur in synthetischer Vereinigung sind; daß aber die gemeine Logik zerreißt, was in organischer Einheit mit einander ist.“ Dasselbe will Hegel sagen, wenn er von einem Zurückgehen des Begriffs in das Urtheil, des Urtheils in den Schluß spricht; und er zuerst hat auch den Versuch gemacht, den drei syllogistischen Figuren, welche Kant in einer eigens diesem Gegenstande gewidmeten Abhandlung nebst der seit Galenus hinzugefügten vierten für eine unnütze Spitz-

findigkeit erklärt hatte, durch dialektische Hinüberführung der einen in die anderen eine bestimmte Stelle im Erkenntnißprocesse zuzuweisen; doch schwerlich einen gelungenen. Soll ein derartiger Versuch besser gelingen: so muß meines Erachtens die hergebrachte Ordnung der Figuren umgekehrt werden, die dritte Aristotelische an die erste, die erste als die vollkommenste, das heißt als diejenige, durch welche die am meisten vorgeschrittene Stufe des Denkens bezeichnet wird, an die dritte Stelle treten; mit der vierten, von Hegel und den meisten neuern Logikern verworfenen wüßte auch ich nichts anzufangen, und eben so wenig scheint mir der von Hegel an die Stelle dieser vierten Figur gesetzte „mathematische Schluß" hieher zu gehören. — Wie ich es nun meine, wenn ich behaupte, daß die dritte Figur dem einfach positiven Wahrnehmungsurtheil entspricht, und, wie dieses den Anfang der Urtheilsthätigkeit, so in ganz entsprechender Weise, dasselbe unterstützend, ergänzend und vervollständigend, den naturgemäßen Anfang der nicht auf jene nachfolgenden, sondern gleichzeitig sich einstellenden Schlußthätigkeit bildet: dies werden Sie aus Folgendem entnehmen. Die erste Schlußfigur, lehrt Aristoteles, hat ihren medius terminus zum Subject in beiden Vordersätzen; als Schlußsatz kann daraus nur ein particuläres Urtheil sich ergeben. Dies hat seine Richtigkeit, wenn als Termini dieses Schlusses schon fertige Begriffe vorausgesetzt werden; aber wenn dieses geschieht, so hat nicht minder Kant's Bemerkung ihre Richtigkeit, daß durch eine leichte Veränderung, nämlich durch Umkehrung des Untersatzes, der Schluß in einen Syllogismus erster Figur sich verwandeln läßt, und also in jener vorigen Gestalt als eine gleichgültige, interesselose Spielart, oder, nach Kant's Ausdruck, als ein ratiocinium hybridum angesehen werden muß. Eine andere Gestalt jedoch gewinnt die Sache, sobald man auch hier von der Voraussetzung ausgeht, die ich als festgestellt durch meine obigen Bemerkungen über das Urtheil der Wahrnehmung betrachte: daß die Termini der Prämissen eines solchen Schlusses noch nicht fertige Begriffe zu seyn brauchen, daß vielmehr die Form des Schlusses, gleich der des Urtheils,

eben dieſe Bedeutung und Beſtimmung hat, die Entſtehung des Begriffs im Bewußtſeyn, oder genauer noch, für ein erſt durch eine Reihe ſolcher Begriffe ſich bildendes Bewußtſeyn zu bezeichnen. Dem Kinde iſt die Anſchauung eines Menſchen gegeben; eines einzelnen, beſtimmten Menſchen nehmen wir an, da es auf die Vergleichung einer Mehrheit von Individuen noch nicht ankommt. Es gewahrt an dieſem Menſchen das menſchliche Antlitz, es vernimmt aus ſeinem Munde die Laute der Stimme, zur Sprache zuſammengefügt. Wird es nun aus dieſen zwei Wahrnehmungen, die, weil das Kind doch kein Thier, ſondern ein Vernunftweſen iſt, ſchon in den zarteſten Anfängen ſeines Seelenlebens mit Regungen der inneren Reflexion begleitet ſeyn und ſomit alſo, nach unſerer obigen Ausführung, den Charakter von Urtheilen tragen werden, von Urtheilen, deren Subject das eine und ſelbe, deren Prädicate aber verſchiedene ſind, und die ſich ſomit nach den Regeln der Ariſtoteliſchen Logik dazu eignen, Vorderſätze für einen Schluß dritter Figur zu bilden, — wird, frage ich, das Kind nun in der That, dieſen Regeln gemäß, aus dem medius terminus Menſch, oder dieſer Menſch, den Schlußſatz bilden: Einiges von dem, was ein menſchliches Antlitz trägt, kann reden; oder umgekehrt: Einiges von dem, was reden kann, trägt ein menſchliches Antlitz? Nein, ſo gewiß die Vorſtellung des Menſchen noch nicht als Begriff in ſeinem Bewußtſeyn feſtgeſtellt ſeyn kann, ſo lange es durch derartige Beobachtungen etwas Neues lernt, ſo gewiß wird es einen ſolchen Schlußſatz in der ſchulgerechten Form eines particulären Urtheils nicht bilden können. Wohl aber wird das Kind durch das Zuſammentreffen dieſer zwei Merkmale, des menſchlichen Antlitzes und der Sprache, in dem einen und ſelben Subjecte, dazu veranlaßt werden, die Vorſtellung dieſes Subjects eben durch ausdrückliche Verbindung ſeiner Merkmale zum Begriff ſich zu verdeutlichen. Und ſo iſt denn das poſitive Urtheil der Wahrnehmung, welches dieſen Begriff zu ſeinem Inhalte hat, erſt dann ein vollſtändiges, wenn es ſich durch mindeſtens zwei andere Urtheile begründet, welche die Merkmale des Begriffs, der in

ihnen noch nicht Begriff, sondern unbewußter medius terminus eines Schlusses ist, in welchem er erst zum Begriffe werden soll, auch ihrerseits zu Begriffen herausgearbeitet haben. Daß eine solche Dreiheit von Urtheilen in der That ein Schluß dritter Figur sey: dies mögen Sie vom Standpuncte der gewöhnlichen Logik allerdings bestreiten; und Sie werden es ohne Zweifel, falls Sie in Ansehung der Urtheile, aus denen solcher Schluß besteht, bei der Meinung, daß es nicht wirklich Urtheile sind, beharren sollten. Hätten Sie sich aber in Ansehung der Urtheile überzeugt, daß die wesentlichen Merkmale des logischen Begriffs vom Urtheile hier in der That vorhanden sind, so würden Sie ohne Schwierigkeit auch in Ansehung des Schlusses zu der entsprechenden Ueberzeugung gelangen. Noch leichter würden Sie dann von der zweiten Schlußfigur die Einsicht gewinnen, daß dieselbe in ganz entsprechendem Sinne die Begründung oder Ergänzung für das negative Wahrnehmungsurtheil ist, wie die dritte für das positive. Lassen Sie mich, um dies zu zeigen, an das vorige Beispiel ein verwandtes knüpfen. Durch die obige Beobachtung, welche ihm menschliches Antlitz und Stimme in einem Subjecte vereinigt hat erkennen lassen, dazu veranlaßt, diese Eigenschaften überhaupt als vereinigt zu betrachten, wird das Kind auch seine Puppe, wenn es in ihr das menschenähnliche Antlitz wahrgenommen hat, darauf ansehen, ob es sich mit ihr nicht, wie mit einem lebendigen Menschen, durch Sprache und Wechselrede unterhalten kann. Macht es die Erfahrung, daß es sich in dieser Erwartung geirrt hat, so kommt es in der kindlichen Seele zu einem Schlusse, den wir ganz regelrecht als einen Schluß zweiter Figur so ausdrücken können: der Mensch kann reden, die Puppe kann nicht reden; also ist die Puppe kein Mensch. Das heißt, das Kind erhebt durch den medius terminus der Eigenschaft, die es sich an der Vorstellung des Menschen zum Bewußtseyn gebracht hat, an der Vorstellung der Puppe aber vermißt, jetzt auch die letztere zum Begriff, durch ein Urtheil, welches, als Schlußsatz eines Schlusses zweiter Figur, ein negatives ist, und dem daher positive Urtheile vor-

ausgegangen seyn müssen, in denen sich die Termini der Vordersätze dieses Schlusses, so weit dieselben bereits den Charakter von Begriffen, nicht von bloßen Vorstellungen tragen, gebildet haben. — So betrachtet, erweisen sich also die Schlüsse zweiter und dritter Figur als psychologische Realitäten, und nicht als leere Spitzfindigkeiten der Schule, wie sie Kant als solche hat bezeichnen wollen. Psychologische Realitäten sind eben diese Figuren allerdings auch auf höherer Stufe der Urtheils- und Schlußthätigkeit, wenn sie, wie Hegel und in wesentlich verbesserter Weise Lotze gethan hat, als der eigentliche Hintergrund des inductiven und des analogischen Schlußverfahrens betrachtet werden. Aber wer es sich gefallen läßt, sie in diesen Erkenntnißthätigkeiten wiederzufinden, wo sie doch ihre Natur so sehr verändert haben, daß der Schluß zweiter Figur, allen Regeln der Aristotelischen Logik zuwider, mit einem positiven, der Schluß dritter Figur mit einem universellen Schlußsatze auftritt, der wird, wenn er sich zuvor in der oben von uns angedeuteten Weise über die Bedingungen der Urtheilsthätigkeit verständigt hat, noch weniger dagegen haben können, daß der Begriff jener beiden Figuren auch auf die ersten Thätigkeiten des kindlichen Verstandes erstreckt wird, denen der Besitz gegenständlicher Allgemeinbegriffe, und damit das selbstbewußte syllogistische Verfahren noch fremd ist.

Daß nun in entsprechend transscendentaler Weise, als Bedingungen des Bewußtseyns, nicht als selbstbewußte Functionen des schulgerecht raisonnirenden Verstandes, auch Schlüsse erster Figur vielfach vorkommen, und daß überall, wo sie vorkommen, durch sie eine schon weiter vorgerückte Stufe des Bewußtseyns bezeichnet wird: dies wird, wer uns bis hieher gefolgt ist, von vorn herein uns zuzugeben geneigt seyn. Es lohnt indeß der Mühe, auch für diese Schlüsse die Stelle aufzuzeigen, wo durch ihr erstes, noch hinter dem Bewußtseyn, nicht im Bewußtseyn erfolgendes Auftreten eine Epoche in der Entwickelung des Bewußtseyns bezeichnet wird. Dieser Nachweis ist für uns hier um so mehr von Interesse, als er uns auf das

ursprüngliche Thema dieser Verhandlung zurückführt. Ich behaupte nämlich, daß der Schluß erster Figur seiner transscendentalen Bedeutung nach in einem ganz ähnlichen Verhältniß zu dem unendlichen Urtheil steht, wie der Schluß dritter Figur zum einfach positiven, der Schluß zweiter Figur zum negativen Wahrnehmungsurtheil. Dies meine ich so. Jedes singuläre oder historische Urtheil, sofern wir dasselbe von den bloßen Wahrnehmungsurtheilen unterscheiden und als ein Urtheil von gegenständlicher Bedeutung, als ein Urtheil der Erfahrung fassen, kann nicht nur, sondern muß als der Schlußsatz eines Syllogismus betrachtet werden, welcher die Möglichkeit einer derartigen Verknüpfung von Subject und Prädicat, wie sie in diesem Urtheile statt findet, das heißt eben einer gegenständlichen, realen, nicht einer blos formalen oder subjectiven, durch den medius terminus eines solchen Begriffs vermittelt, wie wir ihn als das Ergebniß unendlicher Urtheile kennen gelernt haben. Beide Vordersätze sind unendliche Urtheile; der Obersatz hat den eben bezeichneten Begriff zu seinem Subjecte, der Untersatz zu seinem Prädicate. Wenn ich den Satz: Cajus ist gestorben, auf die Vordersätze begründe: ein Wesen ist gestorben; Cajus ist dieses Wesen: so wird dies auf dem Standpunct unsers natürlichen Bewußtseyns freilich als eine sehr überflüssige Weitläuftigkeit erscheinen. Forsche ich jedoch näher nach, was mich logisch dazu berechtigen kann, die so höchst disparaten Vorstellungen, die ich in meinem empirischen Anschauungsvermögen von Cajus einerseits, von dem Tode anderseits hege, durch die Copula eines historischen Urtheils unter einander zu verbinden, so werde ich gar leicht gewahr, daß in dieser Copula sich ein weit tiefer, als jenes Bewußtseyn es ahnet, zurückgehender Vermittlungsproceß verbirgt. Die Vorstellung des Todes hat, als Prädicat auf ein Subject bezogen, welches als Vorstellung in meiner Seele gegenwärtig ist, gar keine Bedeutung, wenn ich nicht für diese Vorstellung den Begriff eines ihr entsprechenden Gegenstandes ganz in der Weise substituiren kann, wie er mir aus dem unendlichen Urtheile hervorgegangen ist, welches den

Inhalt dieser Vorstellung aus der Subjectivität meiner Seelenzustände und Seelenthätigkeiten in die unendliche Sphäre des Ansichseyns, das heißt der absoluten Daseynsmöglichkeit herausgestellt hat. Dieses Urtheil also, und neben ihm das zweite gleichfalls unendliche Urtheil, welches den Begriff der solchergestalt von meinem Ich abgelösten Gegenständlichkeit in abstracto zum Subjecte der Erscheinung des Sterbens macht, muß ich im Hintergrunde meines Bewußtseyns vollzogen haben, wenn jenes dem empirischen Bewußtseyn selbst anheim fallende Urtheil einen Sinn, und den Sinn haben soll, den seine Stellung auf der Stufenleiter der Urtheilsformen für es in Anspruch nimmt. — Auf die weiteren Vermittlungen brauchen wir hier nicht einzugehen, welche in diesem Falle und in jedem ähnlichen die Beschaffenheit der historischen Ueberlieferung und die sonstige empirische Bedingtheit des Urtheils in Anspruch nimmt. Genug, daß für jene einfachen und allenthalben wiederkehrenden Hauptmomente der Vermittlung sich der Syllogismus erster Figur klar genug herausstellt, dessen Voraussetzung hier wahrhaftig nicht eine leere Spitzfindigkeit ist. Allerdings sind die Termini auch dieses Syllogismus noch keine fertigen Allgemeinbegriffe der Art, wie die syllogistischen Regeln der gemeinen Logik sie verlangt. Der medius terminus ist ein Begriff, der so lange nur eine problematische Geltung für sich in Anspruch nehmen kann, bis er durch ganze Reihen derartiger Schlüsse, oder derartiger Urtheile, welche auf der Voraussetzung solcher Schlüsse beruhen, sich bewährt hat. In diesem Sinne eben meine ich den Schluß erster Figur seiner transscendentalen Bedeutung nach als Ergänzung der Form des unendlichen Urtheils in ganz entsprechender Weise bezeichnen zu können, wie den Schluß zweiter Figur als Ergänzung der negativen, den Schluß dritter Figur als Ergänzung der positiven Urtheilsform. Wollte der Verstand, bevor er zu solchen Denkoperationen schreitet, warten, bis er alle die Erfordernisse beisammen hat, welche die formale Logik für diese Operationen aufzählt: so würde er niemals weder zu wirklichen Urtheilen, noch zu wirklichen Schlüssen kommen, darum,

weil jene Erfordernisse ihrerseits auf der Voraussetzung gleichartiger, wenn auch stets in einem oder dem andern Stücke unvollkommener Urtheile und Schlüsse beruhen, wie jene, welche durch sie ermöglicht werden sollen.

Zwei Worte der Erwiderung

von **H. Ulrici.**

Nur wenige Worte, verehrter Freund, erlaube ich mir Ihrer ausführlichen Erörterung entgegen zu setzen, damit der Streit über einen wenn auch wichtigen, doch nur vereinzelten Punkt die Leser nicht ermüde.

Ich übergehe einzelne Mißverständnisse, die sich in Ihre Auffassung meiner Ansicht eingeschlichen haben, wie z. B., daß ich mich des gewöhnlichen Verfahrens der Logiker, das Selbst- und Weltbewußtseyn als gegeben und fertig vorauszusetzen, annehme (S. 224.), während nach meiner vielfach ausgesprochenen Ansicht das Bewußtseyn (als Selbst- wie als Weltbewußtseyn) ebenfalls entsteht und sich bildet, nur nicht durch die urtheilende, sondern durch die unterscheidende Thätigkeit des Denkens, die den Grund und die Voraussetzung (Bedingung) von jener bildet. Oder daß nach meiner Ansicht nicht aus einer Zusammenstellung von Urtheilen (wie in der Mathematik) neue Begriffe mittelbar — mittelst der unterscheidenden auffassenden Denkthätigkeit nämlich — hervorgehen könnten, während ich nur leugne, daß unsere Begriffe unmittelbar aus einzelnen Urtheilen entspringen, indem vielmehr die Bildung eines einzelnen Urtheils des Vorhandenseyn eines Begriffs, unter den das Subjekt subsumirt werden könne, voraussetze. Oder endlich, daß nach meiner Ansicht Percipiren und Unterscheiden dasselbe sey (S. 226 f.), während ich doch ausdrücklich bemerke, daß alle Perception (d. h. Alles, was uns zum Bewußtseyn kommt) auf der unterscheidenden Thätigkeit beruhe und nur unmittelbar aus ihr hervorgehe, woraus von selbst folgt, daß ich dem Thiere diese Thätigkeit abspreche, indem nach meiner Ansicht das Thier die Un-

terschiede (Bestimmtheiten) seiner sinnlichen Empfindungen nur fühlt oder psychisch davon afficirt wird, nicht aber sie selbstthätig von einander und von seinem empfindenden Selbst (Seele) unterscheidet, weshalb es eben kein Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn und an jenen Gefühlen vom Unterschiede seiner Empfindungen nur ein Analogon der Perception hat, welches, wie Sie mit Recht bemerken, der Trieb allein auf äußere Gegenstände bezieht. — Ich übergehe diese Nebenpunkte und wende mich sogleich zur Hauptsache.

Zunächst habe ich keineswegs behauptet, daß unser Bewußtseyn von dem reellen, objektiven Daseyn der Dinge bloß auf dem Gefühle der Nöthigung, das unsere sinnlichen Empfindungen und Perceptionen begleitet, beruhe. Ebensowenig, daß „in dem bloßen Gefühle der Nöthigung der Begriff einer Ursache dieser Nöthigung für das Gefühl selbst unmittelbar in solcher Weise gegeben sey, daß er durch einfache Zerlegung des Inhalts der Empfindung daraus hervorgezogen werden könne." Ich habe ja ausdrücklich gleich am Eingang meiner Erörterung (S. 276.) bemerkt, daß nach meiner Ansicht jenes Gefühl das Kind zu dem Akte der unterscheidenden Thätigkeit veranlasse, durch den es seine Empfindung und ihre subjektive Bestimmtheit einem Gegenstande als einem von ihr Verschiedenen (Objektiven) gegenübersetze. Der Akt also, auf dem diese Gegenübersetzung und damit das Bewußtseyn eines Gegenständlichen, Reellen beruht, ist auch mir ein logischer Akt, indem nach meiner Ansicht die Logik es gerade nur mit der Darlegung der Funktionen, Gesetze und Normen der unterscheidenden Denkthätigkeit zu thun hat. Ich habe weiter ausdrücklich erklärt (S. 278.), daß „indem das Kind zu bestimmten Empfindungen und resp. Perceptionen nicht bloß mechanisch genöthigt werde, sondern sich dazu genöthigt fühle und ihm dieß Gefühl zum Bewußtseyn komme, so fordere gleichsam das Bewußtseyn des Genöthigtwerdens von dem Verstande, ein nöthigendes Etwas hinzuzudenken, weil das Genöthigtwerden als solches, als Wirkung, nur gedacht (vom Be-

wußtſeyn aufgefaßt) werden kann im Unterſchiede von einem nöthigenden Etwas als Urſache.“ Darin iſt doch wohl deutlich ausgeſprochen, daß nach meiner Anſicht nicht eine „Analyſe des bloßen Gefühls der Nöthigung“, ſondern die Unmöglichkeit, die mittelſt deſſelben uns zum Bewußtſeyn kommende Nöthigung zu denken, ohne ein nöthigendes Etwas hinzuzudenken, den Verſtand veranlaßt, ein ſolches Etwas als Urſache von der mit dem Gefühle der Nöthigung verknüpften Empfindung als der Wirkung zu unterſcheiden.

Da ſonach, wie mir ſcheint, Ihre Einwendungen gegen meinen Erklärungsverſuch den Nerv deſſelben gar nicht treffen, ſo werden Sie es natürlich finden, daß ich ihn trotz dieſer Einwendungen feſthalte, zumal da er dem Ihrigen gegenüber, ſich wenigſtens durch größere Einfachheit zu empfehlen ſcheint. Wird mir zugegeben, daß unſere ſinnlichen Empfindungen und Perceptionen von dem Gefühle der Nöthigung begleitet ſind und daß dieß Gefühl mittelſt der unterſcheidenden Denkthätigkeit (des Verſtandes) uns zum Bewußtſeyn kommt; wird mir ferner zugegeben, daß der Verſtand kraft des ihm inhärirenden Geſetzes der Cauſalität — das ich ausdrücklich als ein Geſetz der unterſcheidenden Denkthätigkeit nachzuweiſen geſucht habe (Syſt. der Log. S. 110 f.) — nichts als Wirkung zu faſſen vermag, ohne von ihm eine Urſache zu unterſcheiden und reſp. hinzuzudenken; ſo ſcheint mir unabweislich zu folgen, daß in demſelben Momente, in welchem es uns zum Bewußtſeyn kommt, daß wir zu unſern ſinnlichen Empfindungen und Perceptionen genöthigt werden, auch der Verſtand ſich gedrungen findet, von dem Genöthigtwerden als Wirkung ein nöthigendes Etwas als Urſache zu unterſcheiden und ihm gegenüber zu ſetzen, d. h. daß in eben dieſem Momente uns das Bewußtſeyn und die Gewißheit eines von unſerer ſubjektiven Empfindung verſchiedenen objektiven, reellen Daſeyns entſteht. Ich vermag nicht einzuſehen, warum es dazu noch des Bewußtſeyns von der Möglichkeit eines reellen Daſeyns und reſp. unendlicher Daſeynsbeſtimmungen bedürfen ſoll. Das Gefühl des Daſeyns-überhaupt und zwar

nicht bloß der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit desselben, haben wir ja schon in unserm eignen Selbstgefühl, das nothwendig das Gefühl des eignen Daseyns involvirt, und unmittelbar mit jeder Empfindung, ja mit den ersten Lebensregungen der Seele überhaupt gesetzt ist. Ich gebe gern zu, daß in diesem Gefühle des eignen und damit des Daseyns überhaupt unmittelbar das Gefühl der Möglichkeit eines andern Daseyns liegt; aber ich kann nicht zugeben, daß damit auch das Bewußtseyn einer unendlichen Möglichkeit von Daseynsbestimmtheiten gegeben und dieses Bewußtseyn nothwendig sey, um zum Bewußtseyn der Wirklichkeit eines Reellen, Objektiven zu gelangen. Auch ist es mir trotz Ihrer Erläuterungen (S. 218 f.) noch immer unklar geblieben, wie jenes Bewußtseyn der bloßen Möglichkeit zur Gewißheit der Wirklichkeit führen könne. Ich vermag nicht einzusehen, wie die unendliche Möglichkeit von Daseynsbestimmungen andre solcher Bestimmungen als unmöglich ausschließen und in Folge dieser Unmöglichkeit die Nothwendigkeit involviren soll. Denn mit der Ausschließung des Unmöglichen ist doch das übrig bleibende Mögliche noch nicht als nothwendig gesetzt; und die unendliche Möglichkeit von Daseynsbestimmungen scheint überhaupt nichts ausschließen zu können, da alles Ausschließen voraussetzt, daß das Ausschließende eine Gränze oder Schranke setze oder habe, jenseit deren das Ausgeschlossene gestellt wird, die unendliche Möglichkeit aber ohne nähere Bestimmtheit als gränzen- und schrankenlos erscheint. Soll aber die unendliche Möglichkeit, wie Sie jetzt (S. 219.) angeben, doch zugleich eine bestimmte, begränzte seyn, so fragt es sich, in welchem Sinne sie noch eine unendliche heißen könne, und worin ihre Bestimmtheit, die Sie nur im Allgemeinen als eine „innere" bezeichnen, bestehen soll. Bisher habe ich Ihre Meinung dahin verstanden, daß der Inhalt jener unendlichen Sphäre des Möglichen erst durch die sinnliche Empfindung und Wahrnehmung seine Bestimmtheit erhalte. Hat er nun bereits an sich eine Bestimmtheit, so fragt es sich nicht bloß, worin dieselbe bestehe und woher sie rühre, sondern auch, warum es

noch der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung zur näheren Bestimmung desselben bedürfen soll. Schwebt dem Bewußtseyn bereits eine ihrem Inhalte nach bestimmte Sphäre des Möglichen vor, so hat es sich nur zu überzeugen, daß dieß Mögliche auch wirklich sey. Und dazu würde genügen, daß es irgendwie veranlaßt, genöthigt würde, das bloß Mögliche auch für wirklich zu halten. Dieß aber vermag die bloß subjektive Sinnesempfindung nicht zu leisten, und ebensowenig, wie mir scheint, „die innere Bestimmung und Begränzung des Möglichen." Denn diese involvirt wohl die Nothwendigkeit, daß wenn etwas wirklich ist, es ihr nicht widersprechen kann, nicht aber die Nothwendigkeit, daß etwas wirklich sey. — Auch Ihre von der Mathematik hergenommenen Beispiele scheinen mir die Sache nicht klarer zu machen. Denn wenn der Mathematiker den Pythagoräischen Lehrsatz beweisen (als nothwendig darthun) will, so setzt er in Gedanken ein bestimmtes, rechtwinkliges Dreieck; dieses Dreieck ist kein bloß mögliches, sondern als gesetzt ein wirkliches, wenngleich ein bloß gedachtes wirkliches; und nur aus seiner Bestimmtheit als eines rechtwinkligen Dreiecks demonstrirt er, daß das Quadrat der Hypothenuse gleich den Quadraten der beiden Katheten sey und daß dieß bei allen rechtwinkligen Dreiecken der Fall seyn müsse, weil es eben auf der Bestimmtheit der Rechtwinkligkeit beruhe, — worans dann freilich weiter folgt, daß alle Quadrate, welche in demselben Größeverhältniß zu einander stehen, als Quadrate von Hypothenusen und resp. Katheten angesehen werden können. Nicht also aus der unendlichen Möglichkeit von Quadraten wird die Nothwendigkeit eines bestimmten Größeverhältnisses derselben dargethan, sondern umgekehrt aus der Nothwendigkeit des mit dem rechtwinkligen Dreieck gesetzten Größeverhältnisses wird gezeigt, daß eine unendliche Möglichkeit von Quadraten als Quadrate von Hypothenusen und Katheten existiren oder gedacht werden können. Mit andern Worten: aus einer gegebenen oder als wirklich vorausgesetzten besondern Daseynsbestimmtheit wird eine andre als nothwendig mitgesetzt dargethan, nicht aber aus

der unendlichen Möglichkeit von Daseynsbestimmungen die Wirklichkeit einer bestimmten einzelnen nachgewiesen. Der Mathematiker kann seinen Beweis führen ohne die geringste Ahnung von einer solchen Möglichkeit zu haben; — ohne dagegen ein Dreieck mit der Bestimmtheit der Rechtwinkligkeit zu setzen, vermag er schlechterdings nichts zu thun.

Aber, werden Sie fragen, wie kommt er überhaupt dazu, sich Dreiecke zu denken und ihre Natur zu untersuchen? Warum treibt das Thier keine Mathematik, und vor Allem, warum kommt dasselbe nicht einmal zum Bewußtseyn seiner Sinnesempfindung oder Wahrnehmung *als* bloßer Wahrnehmung im Unterschiede von dem wahrgenommenen Gegenstande und der wahrnehmenden Seele? — Ihr Einwand, daß nach meiner Ansicht von der Thierseele ganz dasselbe, was vom menschlichen Geiste, gelten müsse, weil ja auch das Thier jenes Gefühl der Nöthigung bei seinen sinnlichen Empfindungen und Perceptionen haben müsse, beruht auf dem schon berührten Mißverständnisse, als sey mein Lösungsversuch des in Rede stehenden Problems nur eine Analyse jenes Gefühls der Nöthigung. Das ist aber nicht der Fall, und ich gebe daher auf die obige Frage ganz dieselbe Antwort, die Sie geben: weil die Thierseele nicht zum Selbstbewußtseyn gelangt und überhaupt auf Selbstbewußtseyn gar nicht angelegt ist. Denn das Gesetz der Causalität, das den menschlichen Verstand zwingt, dem Gefühle der Nöthigung und dem Bewußtseyn des Genöthigtwerdens ein nöthigendes Etwas als Ursache gegenüberzusetzen, ist nur ein Gesetz der unterscheidenden Denkthätigkeit des menschlichen Geistes, weil und sofern der menschliche Geist, kraft seiner Bestimmung (Anlage) zum Selbstbewußtseyn, seine Empfindungen, Perceptionen, Vorstellungen ꝛc. von seinem empfindenden, percipirenden Selbst unterscheidet. Damit muß er, wie ich a. a. O. näher zu zeigen gesucht habe, dieses sein Selbst als Grund oder Ursache seiner Empfindungen, Perceptionen ꝛc. und weiter seine unterscheidende Denkthätigkeit als die Ursache des Bewußtseyns seiner Empfindungen ꝛc. fassen. Nur für eine Seele, welche zum Bewußtseyn

und Selbstbewußtseyn bestimmt ist, d. h. welche nicht bloß das Vermögen der Empfindung und des Gefühls, sondern auch die Fähigkeit, sich in sich selbst zu unterscheiden, und damit Denkkraft, Verstand im weitern Sinne besitzt, giebt es logische Gesetze; nur der unterscheidenden Denkthätigkeit inhäriren die Kategorieen als immanente Normen ihres Thuns, wie das Gesetz der Gravitation und des Falles der Schwerkraft inhärirt. Die Thierseele, welche nur empfindet und fühlt, gelangt daher nicht zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, kann sich also auch jenes Gefühls der Nöthigung nicht bewußt werden; für sie existirt daher auch kein Gesetz der Causalität, keine Nöthigung, zu einer Wirkung eine Ursache hinzuzudenken, weil überhaupt keine Wirkung als solche. Der Unterschied zwischen der Empfindung und dem Gegenstande, von dem sie erregt wird, trifft zwar auch die Thierseele; denn er besteht an sich, realiter. Aber eben weil sie diesen Unterschied nicht selbst vollzieht, weil er nur an sich für sie besteht, so fühlt sie ihn wiederum nur, ohne sich seiner bewußt zu werden. Doch bewirkt der bloß gefühlte Unterschied soviel, daß mittelst seiner die nur subjektive Empfindung zu jenem Analogon der Wahrnehmung wird, wodurch das Thier der Erinnerung fähig ist und von ihr in seinem Thun und Lassen geleitet zu werden vermag, — was nicht möglich wäre, wenn es den Unterschied zwischen seiner Erinnerung und dem erinnerten Gegenstande nicht wenigstens fühlte. —

Aus diesen Bemerkungen ergiebt sich zugleich von selbst die Antwort auf die Frage, warum nicht auch das Thier Mathematik treibt. So wenig es das, was wir seine Wahrnehmungen nennen können, von den wahrgenommenen Gegenständen selbstthätig unterscheidet, so wenig vermag es jene für sich selbst in Betracht zu ziehen, noch überhaupt irgend zu reflektiren. Alle Reflexion setzt die sich in sich unterscheidende Thätigkeit des Geistes voraus. Diese aber involvirt, wie von selbst einleuchtet, das Sichunterscheiden des Geistes, seines Thuns und seiner Thaten, seines Empfindens und Vorstellens wie seiner Empfindungen und Vorstellungen,

von einem Andern, das er nicht ist, — vorausgesetzt freilich, daß er zu diesem Akte der Unterscheidung eine Veranlassung in sich findet (die eben m. E. in jenem Gefühle der Nöthigung liegt). Die bloße Sinnesempfindung und somit die blind empiristische Erkenntnißtheorie genügt daher, wie Sie mit Recht urgiren, in keiner Weise, um erklärlich zu machen, wie wir zum Bewußtseyn eines reellen objektiven Daseyns kommen. Aber mein Erklärungsversuch dieses Problems stützt sich auch keineswegs bloß auf die sinnliche Empfindung. Ich bin vielmehr so weit vom einseitigen Empirismus entfernt, daß ich ja ausdrücklich zu zeigen versucht habe, wie der menschliche Geist zu einem bestimmten Inhalt seines Bewußtseyns und damit zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn selbst gar nicht gelangen könnte, wenn nicht seiner unterscheidenden Denkthätigkeit die logischen Kategorieen als die Normen ihres Thuns a priori inhärirten. Ja ich habe behauptet und behaupte noch, daß unser Geist alle seine Vorstellungen und Gedanken, also auch den Gedanken eines reellen objektiven Daseyns, potentia (dem Keime nach) in ähnlicher Art, wie das Samenkorn die künftige Pflanze, in sich tragen müsse, um sie unter Mitwirkung des reellen Seyns, mittelst der Empfindungen und Gefühle ꝛc., aus sich erzeugen und sich zum Bewußtseyn bringen zu können. (Vgl. Syst. d. Log. S. 62 f.) Wollen Sie diese Potentialität als unmittelbares Bewußtseyn einer unendlichen Sphäre des Möglichen bezeichnen, so würden unsere Ansichten wenigstens dem einseitigen Empirismus gegenüber sich einigen. Und wollen Sie die Kategorieen, die auch mir nicht nur eine logische, sondern zugleich metaphysische Bedeutung haben (Syst. d. Log. S. 219 f.), und durch deren Anwendung allerdings alle Begriffsbildung, alles Urtheilen und Schließen und somit auch die Urtheils- und Schlußformen bedingt sind, in das s. g. transscendentale Gebiet verweisen, so habe ich nichts dagegen, von einer transscendentalen Bedeutung der Urtheilsformen und Schlußfiguren zu sprechen. Aber es bliebe immer die Differenz zwischen uns stehen, daß mir einerseits die metaphysische und die logische Bedeutung der

Kategorieen keineswegs in Eins zusammenfallen, und daß mir andrerseits jene Potentialität nicht schon ein Bewußtseyn dessen, was in ihr enthalten ist, involvirt, so wie daß sie mir nur eine Potentialität der möglichen (zu verwirklichenden) Gedanken, nicht aber eines möglichen Daseyns und seiner mannichfaltigen Bestimmungen ist. Denn auch der Gedanke eines reellen objektiven Seyns ist in jener Potentialität immer nur als möglicher Gedanke enthalten. Zur Verwirklichung dieses Gedankens, zum Bewußtseyn desselben und zur Gewißheit, daß ihm auch die Realität entspricht, kann unser Geist nur auf dem angedeuteten Wege, von der sinnlichen Empfindung (Perception) und dem sie begleitenden Gefühle der Nöthigung aus, gelangen. —

Dieß Wenige, verehrter Freund, habe ich in Betreff des Angelpunktes, um den sich die Differenz unsrer Ansichten dreht, Ihrer Erörterung entgegenzusetzen. Alles Uebrige, der Begriff des unendlichen Urtheils wie des Urtheils und Schlusses überhaupt, ja selbst die Stellung und Aufgabe der Logik, ist, wie mir scheint, nur Consequenz, die mit ihrer Prämisse steht und fällt. Jener Hauptpunkt aber ist, wie mich dünkt, von beiden Seiten so weit in's Licht gestellt, daß wir die Entscheidung über ihn und alle seine Consequenzen getrost dem Urtheil der unbetheiligten Sachkenner überlassen dürfen. Ich schließe daher, indem ich nur noch eine Bemerkung über Das, was Sie S. 232 f. sagen, hinzufüge. Die Thätigkeit, welche die wiederholten Anschauungen derselben einzelnen Gegenstände zu Dem, was Sie Begriff nennen, zusammenfaßt, involvirt auch nach meiner Ansicht ein Urtheil. Aber dieß Urtheil bestätigt gerade meine Ansicht von der Priorität der Begriffsbildung vor der Urtheilsbildung, — und nur um diese Priorität im Allgemeinen dreht sich an diesem Punkte unser Streit. Denn jenes Urtheil kann nur lauten: die Anschauung, die ich gestern (von dem Gegenstande) hatte, und diejenige, die ich heute (von ihm) habe, sind gleich, oder was dasselbe ist: der gestern und der heute von mir wahrgenommene Gegenstand ist derselbe. Dieß Urtheil aber setzt den

Begriff der Gleichheit voraus, es ist nur möglich, nachdem dieser Begriff sich bereits gebildet hat. Der Begriff des identischen Gegenstandes entsteht daher nicht mittelst dieses Urtheils, sondern umgekehrt das Urtheil mittelst des Begriffs des Identischen. Und indem Sie selbst bemerken, daß dieser Begriff „aus der Vergleichung des sinnlichen Materials" (der Wahrnehmungen, Anschauungen) hervorgehe, bestätigen Sie zugleich meine Ansicht, daß Urtheilen und Unterscheiden nicht dasselbe sey, daß vielmehr alles Urtheilen die unterscheidende Denkthätigkeit voraussetze, weil eben durch die letztere allein Begriffe entstehen und damit erst die Subsumtion eines Subjekts unter ein Prädicat möglich wird. Denn alles Vergleichen ist nur ein Unterscheiden, ein Nachunterscheiden vorhandener Unterschiede, ein Setzen dessen, worin gegebene Gegenstände verschieden und resp. gleich sind. Indem durch diese Thätigkeit das Gleiche wahrgenommen und von dem Verschiedenen unterschieden wird, entsteht der Begriff der Gleichheit. Daß derselbe vorhanden seyn müsse, um jenes Urtheil fällen zu können, geben Sie (S. 235) auch selbst zu. Sie behaupten nur, daß er nicht erst entstehe, sondern daß das Kind den Begriff der Gleichheit wie der Verschiedenheit vor allem Vergleichen und Urtheilen schon habe, nur nicht mit Bewußtseyn, sondern in der unbewußten Weise wie das Prius der reinen Vernunft überhaupt. Soll damit gesagt seyn, daß die Begriffe der Gleichheit und Verschiedenheit als Kategorieen unserm Verstande a priori inhäriren, so bin ich wiederum mit Ihnen einverstanden. Allein es handelt sich ja hier gerade um den bewußten Begriff der Gleichheit und resp. Verschiedenheit, um die Frage, ob der Begriff oder das Urtheil der erste Akt der bewußten Denkthätigkeit sey; denn nur sofern das Kind den Begriff der Gleichheit bereits in seinem Bewußtseyn hat, kann es das Urtheil: dieser und dieser Gegenstand ist gleich, fällen. Sonst würde ja auch dieses Urtheil selbst ein unbewußter Akt ohne Sinn und Bedeutung für das Kind seyn: hat es nicht ein wenn auch unklares Bewußtseyn von dem, was der Begriff der Gleichheit be-

ſagt, ſo hat es auch kein Bewußtſeyn davon, was jenes Urtheil beſagt. Zu dem bewußten Begriff aber wird es doch nur auf die angegebene Weiſe gelangen, und erſt nachdem es dazu gelangt iſt, das Urtheil fällen. —

Zur Religionsphiloſophie.

Der Begriff des Wiſſens.

Von **H. Ulrici.**

Die Philoſophie ſetzte bisher, wie wir in einem früheren Artikel nachgewieſen haben, meiſt das Hauptkriterium des Wiſſens in die ſ. g. Objektivität ſeines Inhalts: wo dem Inhalt unſers Denkens Objektivität zukomme, da ſey ein Wiſſen vorhanden im Unterſchiede von andern Formen des denkenden, forſchenden, nach Erkenntniß ſtrebenden Geiſtes. Unter dieſer Objektivität verſtand man bis auf Hegel meiſt die bloße Uebereinſtimmung (Aehnlichkeit — Correſpondenz) der Vorſtellung mit ihrem Gegenſtande, oder genauer zu reden, die Uebereinſtimmung des vorgeſtellten Gegenſtandes mit demjenigen Gegenſtande, von dem wir das Bewußtſeyn haben, daß er realiter, an ſich, d. h. außerhalb und unabhängig von unſerer Vorſtellung, exiſtirt. Die abſolute Philoſophie erhob dieſe Uebereinſtimmung zur Identität des Denkens und des Seyns überhaupt. Wir können indeß von dieſer Differenz vorläufig abſehen. Für die Frage, die wir zunächſt zu beantworten haben: ob überhaupt die Objektivität des Inhalts für das entſcheidende Kriterium im Begriff des Wiſſens gelten könne, macht es keinen Unterſchied, ob die Objektivität in die bloße Uebereinſtimmung des Gedankens mit ſeinem Gegenſtande oder in die Identität des Denkens und des Seyns geſetzt werde.

Zuvörderſt wird nun aber die Gültigkeit des angegebenen Kriteriums ſchon dadurch zweifelhaft, daß auch der religiöſe Glaube verſichert, ſeinem Inhalte komme volle Objektivität zu. Daſſelbe behauptet die bloße ſubjektive Ueberzeugung in den verſchiedenen

Gebieten des theoretischen und praktischen Lebens. Ja, wenn ich bloß vermuthe, daß eine Sache sich so oder so verhalte, lege ich meinen Gedanken darüber Objektivität bei, und meine Vermuthung ist nur darum eine bloße Vermuthung, weil es mir zweifelhaft ist, ob ihnen diese Objektivität wirklich zukommt. Gleichwohl nennt kein Mensch den Glauben, die persönliche Ueberzeugung oder die bloße Vermuthung ein Wissen; im Gegentheil, man wird diese drei Formen des gegenständlichen Denkens unbedenklich für kein Wissen erklären. Und warum dieß? Weil, wird man antworten, die behauptete Objektivität entweder ungewiß, oder doch nur dem gläubigen, überzeugten Subjekte gewiß ist. Damit aber erklärt man zugleich, daß ein zweites Moment in den Begriff des Wissens aufzunehmen sey, wenn von einer genauen Begriffsbestimmung die Rede seyn solle, nämlich die Gewißheit und zwar die nicht bloß subjektive oder persönliche, sondern objektive, allgemeine Gewißheit, daß dem in Rede stehenden Gedanken Objektivität zukomme.

Die Hauptfrage aber ist, worauf denn diese vorausgesetzte Objektivität beruhe? Mit welchem Rechte schreiben wir irgend einem unsrer Gedanken Objektivität zu? Und wenn sie einigen derselben zukommen sollte, warum kommt sie nicht allen zu und wodurch unterscheiden sich die objektiven von den bloß subjektiven Gedanken als Gedanken? Man wird diese Fragen nicht umgehen wollen durch die Behauptung: der allgemeine Begriff des Wissens, das stehe für jedes Bewußtseyn fest, fordere nun einmal jene Objektivität seines Inhalts; käme also dieselbe nicht wenigstens einigen unsrer Gedanken zu, so würden wir überhaupt gar kein Wissen besitzen und es wäre unbegreiflich, wie wir zum Begriff des Wissens kämen. Denn durch solche Schreckschüsse, daß wir dann ja gar nichts wissen würden, darf und wird sich eine ruhige, besonnene Forschung nicht abschrecken lassen. Die Behauptung aber, daß jener Begriff des Wissens auch den Besitz desselben uns verbürge, wird schwerlich vor irgend einer Logik sich rechtfertigen lassen. Denn sie würde den Schluß

involviren: Wir haben uns jenen Begriff des Wissens gebildet, Nun vermögen wir uns aber von nichts einen Begriff zu machen, das wir nicht selbst sind oder besitzen, Also ꝛc. — ein Schluß, dessen Mittelsatz durch unzählige Thatsachen widerlegt wird. Außerdem fragt es sich auch noch, ob jener allgemeine Begriff des Wissens wirklich jedem Bewußtseyn so fest stehe, wie vorausgesetzt wird. Jedenfalls handelt es sich nicht darum ob unser Wissen einem vorausgesetzten allgemeinen Begriffe vom Wissen-überhaupt entspreche, sondern wie dasjenige, das wir Wissen zu nennen und uns beizulegen pflegen, beschaffen sey, worauf es beruhe und worin es nach Form und Inhalt bestehe.

Das gemeine, wissenschaftlich ungebildete Bewußtseyn ist freilich überzeugt, daß die Dinge an sich so sind, wie sie ihm mittelst der sinnlichen Perception erscheinen. Allein alle Skeptiker seit der Schule von Megara bis auf Hume und resp. Kant haben darauf aufmerksam gemacht, daß dieß keineswegs der Fall ist. Wie rein subjektiver Natur die Perceptionen sind, die wir unter Vermittelung des Geruchs- und Geschmackssinns uns bilden, steht längst fest. Die Naturwissenschaft unsrer Tage hat aber weiter nachgewiesen, daß es physikalisch auch gar keine Töne und Farben giebt, sondern daß, was uns als Ton und Farbe erscheint, nur verschiedenartige Bewegungen der Luft und des s. g. Aethers seyen; ja daß selbst der Tast- oder Gefühlssinn uns täusche, indem z. B. die zwei Spitzen eines Zirkels, wenn sie 1 Zoll auseinander stehen, zwar vom Finger als zwei, vom Arm oder Rücken dagegen nur als Eine Spitze bei der Berührung empfunden werden. Sie hat dargethan, daß Ein und dasselbe Ding, jenes noch sehr unbekannte Etwas, das man Elektricität genannt hat, im Auge als Blitz oder Funke, im Ohre als Knistern, auf der Zunge als säuerlicher Geschmack, in der Nase als phosphorartiger Geruch, auf der Haut als brennendes Stechen empfunden und von uns percipirt wird, — daß mithin unser Empfindungs- und Perceptionsvermögen nicht bloß passiv aufnimmt, sondern zugleich aktiv producirt, was wir von den Dingen mittelst der Sinne zu erkennen meinen.

Auf die ſinnliche Wahrnehmung kann man ſich mithin nicht mehr berufen, um jene Objektivität im Begriffe des Wiſſens zu begründen. Je genauer man die Sinnesperceptionen unterſucht hat, deſto klarer hat ſich ergeben, daß Kant hinſichtlich der ſinnlichen Erkenntniß oder der Erfahrung im engern Sinne Recht hatte, wenn er eine ſtrenge Unterſcheidung des Dinges-an-ſich von der Erſcheinung forderte, d. h. wenn er behauptete, daß wir mittelſt der Sinnesempfindung und Sinnesperception zwar wohl von dem reellen Seyn der Dinge, nicht aber ſtets von ihrer reellen Beſchaffenheit (ihrem Weſen-an-ſich) Kunde erhielten. Aber es fragt ſich weiter, ob Kant ebenſo Recht hatte, wenn er jene Unterſcheidung auch auf unſere Verſtandes- und Vernunfterkenntniß ausdehnte, und alſo auch dasjenige für bloße Erſcheinung erklärte, als was wir uns das Reale, Objektive, gemäß der Natur unſers Geiſtes denken müſſen.

Bei der Erörterung dieſer Frage tritt ein eigenthümlicher Umſtand in's Spiel, den Kant und ſeine Nachfolger außer Acht gelaſſen hatten, der aber für die ganze Frage von entſcheidender Bedeutung iſt. Daß unſern Sinnesperceptionen keine Objektivität zukomme, daß vielmehr die reelle Beſchaffenheit der Dinge, vielfach wenigſtens, eine andre iſt als ſie uns erſcheint, iſt ein Reſultat unſers forſchenden, urtheilenden, reflektirenden Denkens oder eine Verſtandeserkenntniß. Soll nun dieſes Reſultat, wie nach Kant alle Verſtandeserkenntniß, ebenfalls bloße Erſcheinung ſeyn, ſo tritt nur eine Erſcheinung an die Stelle einer andern, und es fragt ſich, mit welchem Rechte von einer bloßen Erſcheinung aus ein Andres (die Sinnesperception) für bloße Erſcheinung erklärt werden dürfe. Ja jene Unterſcheidung zwiſchen Ding-an-ſich und Erſcheinung als ein Akt des Verſtandes und der damit geſetzte Unterſchied beider als eine Verſtandeserkenntniß kann — wenn alle Verſtandeserkenntniß ebenfalls nur Erſcheinung ſeyn ſoll — ſelbſt nur für eine bloße Erſcheinung gelten. Iſt aber der Unterſchied zwiſchen Ding-an-ſich und Erſcheinung ſelbſt nur eine Erſcheinung, ſo würde

folgen, daß in Wahrheit das Ding-an-sich und die Erscheinung nicht unterschieden seyen, d. h. die Kantische Ausdehnung des Gebiets der Erscheinung auch auf unsere Verstandes- und Vernunfterkenntniß hebt offenbar die ganze Unterscheidung schlechthin auf. Wird der Bogen überspannt, so bricht er: die Kantische Uebertreibung zerstört selbst den an sich richtigen Satz, von dem er ausging.

Dazu kommt, daß Kant gar nicht dargethan hat, warum denn unsere Verstandes- und Vernunfterkenntniß ebenfalls bloße Erscheinung seyn solle. Sein Beweis für die bloß subjektive Geltung der s. g. reinen Anschauungen (des Raumes und der Zeit) ist vielfach und gründlich widerlegt worden. Für die gleiche bloß subjektive Geltung der Kategorieen oder der reinen Stammbegriffe des Verstandes hat er gar keinen Beweis beigebracht. Daraus aber, daß die Dinge an sich nicht so beschaffen sind, wie sie uns sinnlich erscheinen, folgt offenbar noch keineswegs, daß sie an sich auch nicht neben und nach einander (im Raume und in der Zeit) sind, und ebensowenig, daß ihnen an sich gar keine Beschaffenheit, keine Qualität und Quantität, keine Wesenheit, keine Ursächlichkeit ꝛc. zukomme, — d. h. es folgt keineswegs, daß auch die Kategorieen des Raumes und der Zeit (die in Wahrheit ebenfalls Kategorieen sind) wie die der Qualität, Quantität ꝛc., auf die Dinge-an-sich keine Anwendung finden. Vielmehr leuchtet ein, daß, wenn alle Gesetze und Normen, oder nach Kant alle Formen unsers Denkens, nach denen und in denen wir denken müssen, um überhaupt Etwas denken zu können, auf das Ding-an-sich unanwendbar seyn sollen, eben damit das Ding-an-sich schlechthin undenkbar wird, und daß mithin Kant, indem er doch fortwährend von den Dingen-an-sich redet und eine an sich seyende Welt oder Daseynssphäre anerkennt, in Wahrheit von nichts redet.

In der That ist ja von selbst klar, daß, wenn es eine „Natur" d. i. eine an sich seyende Bestimmtheit unsers Geistes, wenn es Gesetze unsers Denkens, Normen unsrer Denkthätigkeit,

nothwendige Formen unsrer Gedanken giebt, wir über diese Gesetze, Normen und Formen schlechterdings nicht hinauskönnen. Das, was wir ihnen gemäß denken müssen, können wir ja unmöglich zugleich anders denken als wir es denken: diese Möglichkeit verschwindet vor der Nothwendigkeit, weil die Nothwendigkeit die Unmöglichkeit des Andersseyns ist. Zu behaupten daher, daß wir zwar gemäß der Natur unsers Denkens uns Etwas so und so denken müssen, daß es aber darum realiter doch anders seyn könne, ist insofern eine contradictio in adjecto, als der Satz, daß es realiter doch anders seyn könne, nur sagen will, daß der Gedanke seines reellen Andersseyns möglich sey, — und mithin daß die Nothwendigkeit, mit der wir es so und nicht anders denken, zugleich keine Nothwendigkeit sey.

Es fragt sich also vor allen Dingen: giebt es Gesetze, Normen und resp. nothwendige Formen unsers Denkens? Muß diese Frage bejaht werden, — und noch Niemand hat behauptet, daß der Satz der Identität und des Widerspruchs keine allgemeine Geltung habe und daß also ein viereckiger Triangel sehr wohl denkbar sey oder A auch nicht = A gedacht werden könne, — so ist damit zugestanden, daß eine gewisse Nothwendigkeit in oder über unserm Denken waltet. Denn ein Gesetz ist nur der Ausdruck dessen, was nothwendig und daher allgemein, immer und überall geschieht oder was von einer Thätigkeit (Kraft) nothwendig und allgemein gethan wird; eine Norm nur der Ausdruck dessen, was eine Thätigkeit nothwendig und allgemein befolgen, wonach sie sich richten muß, wenn es zur That kommen soll; eine nothwendige Form (ein formales Gesetz) endlich nur der Ausdruck der Art und Weise, in welcher eine Thätigkeit nothwendig und allgemein thätig ist. Daß eine solche Nothwendigkeit besteht und unser Denken oder wenn man lieber will, unsere Gedanken bedingt und bestimmt, ist mithin implicite anerkannt, sobald man irgend ein logisches Gesetz anerkennt. Die Frage kann daher nur seyn, wie weit diese Nothwendigkeit reicht, worauf sie beruht, worin sie sich äußert und wie sie sich in unserm Bewußtseyn geltend macht.

Ich behaupte nun immer wieder, was ich bereits verschiedentlich darzuthun versucht habe (s. System d. Logik S. 28 f. Grundprincip d. Philos. II, 27 f. 78 f.) — daß diese Nothwendigkeit nicht nur unser Denken im engern, sondern im weitesten Sinne, d. h. alle unsere geistige Thätigkeit, unser Empfinden und Fühlen, unser Percipiren und Wahrnehmen, unser Anschauen und Vorstellen, Glauben und Wissen, Verstehen und Begreifen durchzieht, und daß schlechthin Alles, was wir für wirklich und wahr, für gewiß und evident halten und somit alle von uns behauptete Realität und Objektivität, alle Erkenntniß und Wissenschaft, wie aller Glaube und alle Ueberzeugung, nur auf dem unmittelbaren oder vermittelten Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit beruhe, d. h. auf dem bloßen unmittelbar in's Bewußtseyn tretenden Gefühle oder auf der durch bestimmte Vermittelungen gewonnenen Einsicht, daß wir es so und nicht anders denken müssen. Ich behaupte, daß alles Beweisen, in welcher Form es auch auftreten möge, nur ein Aufzeigen dieser Denknothwendigkeit d. h. nur die Benutzung und Zusammenstellung derjenigen Mittel ist, die geeignet sind, uns die Denknothwendigkeit zum klaren Bewußtseyn zu bringen. Ich behaupte endlich, daß Alles, was uns im praktischen (moralischen) Gebiete als recht und unrecht, gut und böse gilt, nur der Ausdruck dessen ist, was unserm Bewußtseyn als nothwendig zu thun und zu unterlassen sich darstellt. Ich werde diese Behauptung in vorliegendem Artikel wiederum von andern Seiten her zu begründen suchen, und fordre Jeden auf, sie mit Gründen zu widerlegeen. —

Zum Begriff des Wissens soll die Objektivität seines Inhalts gehören. Aber was ist es denn zunächst, das uns das Daseyn eines Realen, Gegenständlichen überhaupt — das doch vorhanden seyn muß wenn es mit unserm Denken übereinstimmen soll — verbürgt? Der Realismus und Empirismus setzt dieses Daseyn ohne Weiteres voraus, d. h. es gilt ihm als unmittelbar gewiß und evident, und daher keines Beweises, keiner Erörterung bedürftig. Aber was ist diese unmittelbare Ge-

wißheit und Evidenz und worauf beruht sie? Man wird vielleicht antworten: sie beruht auf der Thatsächlichkeit, und ist Ausdruck, Bewußtseyn des Thatsächlichen oder selbst Thatsache des Bewußtseyns. Aber was ist denn Thatsache? Warum kann ich nicht auch sagen: es ist Thatsache, daß Gott existirt oder daß der Geist unsterblich ist? Worin besteht das Kriterium des Thatsächlichen? Ich sehe keine andre mögliche Antwort als: in der unmittelbaren Gewißheit und Evidenz, daß Etwas realiter ist und resp. so ist, wie es dem Bewußtseyn sich darstellt. Die Thatsächlichkeit beruht also vielmehr auf der unmittelbaren Gewißheit und Evidenz, nicht aber diese auf jener. Wir sagen sprüchwörtlich: dessen bin ich so gewiß wie meiner eignen Existenz. Wenn irgend eine, so ist diese Gewißheit eine unmittelbare. Aber warum bin ich meiner eignen Existenz so gewiß? Doch nicht darum, weil ich sie sehe oder überhaupt wahrnehme. Denn daß der Körper, den ich sehe, mein Körper ist, daß er existirt und daß seine Existenz meine Existenz ist, kann ich doch nicht sehen oder hören. Wir sagen ebenso sprüchwörtlich: das ist so evident wie $2 \times 2 = 4$. Und warum ist das so evident? Doch wiederum nicht deshalb, weil ich es sehe, daß 2 Dinge, zweimal gesetzt, 4 sind. Denn abgesehen davon, daß es sehr fraglich ist, ob ich das sehe, — das Thier sieht es sicherlich nicht, weil es überhaupt nicht zählt, — so hat ja gerade der Empirismus der Naturwissenschaften dargethan, daß die Objektivität des Sehens wie überhaupt der sinnlichen Perceptionen sehr zweifelhaft ist. Ja die Mathematik behauptet, daß $2 \times 2 = 4$ seyn und diese Evidenz bestehen würde, auch wenn es gar keine reellen, wahrnehmbaren Dinge gäbe. Worauf also beruht diese sprüchwörtlich gewordene Gewißheit und Evidenz? Offenbar nur darauf, daß ich mich durchaus nicht anders denn als seyend zu denken vermag, und daß ich ebenso 2×2 schlechterdings nicht $= 5$ oder 3 sondern nur $= 4$ zu denken im Stande bin, — d. h. auf dem unmittelbaren Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit. Das Gefühl meines eignen Daseyns, sofern es die Gewißheit desselben involvirt, ist

zugleich ein Gefühl der Nothwendigkeit, mich als daseyend zu fassen.

Eben darauf wird auch die unmittelbare Gewißheit vom Daseyn der reellen Dinge beruhen. Und in der That verbürgt uns die Sinnesempfindung und Sinnesperception das Daseyn reeller Gegenstände nicht etwa darum, weil wir dasselbe in ihr unmittelbar erfassen. Im Gegentheil, gerade der Empirismus der Naturwissenschaften hat wiederum dargethan, daß alle Empfindung durchaus subjektiver Natur ist, d. h. daß wir in ihr nicht ein reelles, objektives Etwas (Seyn oder So-seyn) erfassen, sondern nur in uns selbst Etwas finden, daß sie also unmittelbar und an sich selbst nicht der Ausdruck der Existenz oder Bestimmtheit eines reellen Gegenstandes, sondern nur der Ausdruck einer eingetretenen Bestimmtheit unsers eignen Seyns und Wesens ist. Die sinnliche Empfindung ist ja nur eine Nervenreizung, welche — auf eine bisher noch unerforschte Weise — unmittelbar und von selbst in die Seele sich überträgt, von ihr aufgenommen und verarbeitet und damit zu einer Affektion (einer bis dahin nicht dagewesenen Bestimmtheit) der Seele wird. Nicht also die Nervenreizung für sich, sondern die in ihrem Gefolge eintretende Affektion der Seele ist eine Empfindung. Die Empfindung kommt uns zum Bewußtseyn und wird damit zu einer Perception, indem wir sie von unserm empfindenden Selbst (der Seele) unterscheiden. Aber damit gewinnen wir nur das Bewußtseyn, daß wir überhaupt empfinden, nicht aber was wir empfinden. Dieses Was, d. h. die Bestimmtheit der einzelnen Empfindung als solcher, kommt uns nur zum Bewußtseyn, indem wir weiter die einzelne Empfindung nicht bloß von unserm empfindenden Selbst, sondern auch von andern Empfindungen unterscheiden. Dadurch erhält jede ihre Bestimmtheit für das Bewußtseyn und wird zu einer bestimmten Perception, d. h. zur Perception eines Was, eines Inhalts der Empfindung, eines Empfundenen. Dieß Empfundene ist keineswegs das Reelle, Objektive, von dem die Nervenreizung ausgeht, sondern nur das Was oder die Bestimmtheit der Empfindung selbst, um die es

ſich handelt, d. h. dasjenige worin dieſe Empfindung von andern Empfindungen für unſer Bewußtſeyn unterſchieden iſt. Das Empfundene braucht daher keineswegs der Beſtimmtheit des reellen Gegenſtandes, von dem die Nervenreizung ausging, zu entſprechen, — denn die Empfindung und die Nervenreizung iſt nicht daſſelbe; — ja es iſt nicht einmal der Ausdruck des bloßen Daſeyns des Gegenſtandes; — denn unmittelbar kommt uns nicht dieſes, ſondern nur das Daſeyn und die Beſtimmtheit unſerer Empfindung zum Bewußtſeyn. — Wodurch alſo verbürgt uns dennoch, wie der Empirismus behauptet, die Sinnesempfindung und Sinnesperception das Daſeyn reeller Gegenſtände? Warum iſt es noch niemals einem Philoſophen, ja ſelbſt keinem Wahnſinnigen, eingefallen, ſich im Ernſt für allein exiſtirend zu halten? — Die Antwort auf dieſe Frage habe ich im vorletzten Hefte dieſer Zeitſchrift (Bd. XXIV. S. 276 ff.) zu geben und in dem voranſtehenden Artikel gegen die Einwendungen Weiße's zu vertheidigen geſucht. Danach beruht die Gewißheit des Daſeyns eines Reellen auf der doppelten Nothwendigkeit; 1) darauf, daß unſre ſinnlichen Empfindungen und Perceptionen ſich uns unwillkührlich aufdrängen, alſo auf einer Empfindungs- und Perceptionsnothwendigkeit, und 2) darauf daß, indem das Gefühl dieſer Nöthigung und damit das Genöthigtwerden uns zum Bewußtſeyn kommt, unſere unterſcheidende Denkthätigkeit (der Verſtand) kraft des ſie beherrſchenden Geſetzes der Cauſalität ſich gedrungen findet, von dem Genöthigtwerden als der Wirkung ein nöthigendes Etwas als die Urſache zu unterſcheiden und mit dem Seyn jener das Seyn dieſer anzunehmen. Das unmittelbare Bewußtſeyn dieſer doppelten Nothwendigkeit iſt die unmittelbare Gewißheit von der reellen Exiſtenz der Dinge, die wir ſinnlich wahrnehmen. Der Proceß, durch den unſer Geiſt zu dieſem Reſultate gelangt und den ich a. a. O. etwas näher beſchrieben habe, verläuft zwar beim Kinde, das eben erſt in der Bildung ſeiner Anſchauungen, Vorſtellungen ꝛc. begriffen iſt, in der Unklarheit und Unbeſtimmtheit des noch unentwickelten Bewußtſeyns. Aber das hindert nicht, ſondern fördert eher jene unmittelbare Gewiß-

heit, indem das Gefühl, daß seine Empfindungen und Perceptionen (namentlich die des Tastsinns, des Drucks, Widerstands ꝛc.) sich ihm unwiderstehlich aufdrängen, sowie das Causalgesetz um so bestimmter und entschiedener sich geltend macht, je weniger es von der Reflexion geschwächt und getrübt wird. Diese Gewißheit begleitet uns durch alle Entwickelungsphasen des Bewußtseyns. Täglich und stündlich können wir es erproben, daß überall, wo wir mit Bewußtseyn empfinden, unmittelbar die Ueberzeugung vom Daseyn eines reellen Gegenstandes sich einstellt. Wir haben auch im einzelnen Falle gar keinen andern Beweis für dasselbe: daß hier ein Tisch steht, kann ich einem Andern nicht durch irgend eine Demonstration oder Argumentation darthun, sondern nur durch Appellation an sein unmittelbares Bewußtseyn; und dieß unmittelbare Bewußtseyn mit seiner Gewißheit ist, wie Jeder finden wird, nichts andres, als das bestimmte Gefühl der Nöthigung, ein solches reelles Seyn anzunehmen. Ja selbst die eigenthümlichen Erscheinungen des Träumens, des Fieberdeliriums, des Wahnsinns bestätigen unsre Ansicht. Wie wir im Traume nur darum mit wirklichen Personen und Gegenständen umzugehen glauben, weil die Traumbilder ebenso unwillkührlich wie die sinnlichen Empfindungen und Perceptionen des wachen Zustandes sich einstellen, so haben die Phantasieen des Fieberkranken, die fixen Ideen des Wahnsinnigen nur darum für ihn Realität, weil sie zufolge der Krankheit des Nervensystems und resp. der fühlenden Seele in derselben unwillkührlichen Weise seinem Bewußtseyn sich aufdrängen und daher von einem ähnlichen Gefühle der Nöthigung begleitet sind, wie jenes, das den gesunden Geist zur Annahme eines reellen Seyns treibt. Diese Annahme bleibt auch für den reflektirenden, forschenden, von jeder Voraussetzung abstrahirenden Verstand in voller Gewißheit bestehen, weil er das Daseyn jenes Gefühls nur durch die Annahme der Existenz eines nöthigenden Gegenstandes zu erklären vermag.

Wie mit den sinnlichen Empfindungen, eben so verhält es sich mit jenen Gefühlen, in denen, wie so eben bemerkt wor-

den, die Bestimmtheiten, Zustände ꝛc. unserer eignen Seele sich uns kundgeben. Wir haben nicht nur ein Gefühl der Nothwendigkeit und resp. Freiheit in Betreff der Bestimmtheit unsrer Vorstellungen und ihres Eintretens in's Bewußtseyn, wir haben auch Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, der Sympathie und Antipathie, der Zuneigung und Abneigung mit ihren mannichfaltigen Unterarten, welche unsere Vorstellungen begleiten; wir fühlen uns selbst wohl oder unwohl, kräftig oder matt ꝛc. und haben mithin ein Gefühl von der allgemeinen zuständlichen Bestimmtheit unsers eignen Wesens (der Seele und des Leibes); wir haben Gefühle des Mangels, des Bedürfnisses, die, zum Bewußtseyn gekommen, die (bestimmte oder unbestimmte) Vorstellung der mangelnden, das Bedürfniß stillenden Gegenstände hervorrufen und damit zu Begierden nach diesen Gegenständen werden; wir haben ein Gefühl von allen unsern Geistesthätigkeiten und Gemüthsbewegungen (Affekten, Leidenschaften), welcher Art und welchen Ursprungs sie seyn mögen; wir haben ebenso ein Gefühl der Nothwendigkeit bei dem, was wir leiden, wie ein Gefühl der Freiheit bei dem, was wir wollen und thun; ja wir haben ein Gefühl dessen, was wir (unserm geistigen Wesen, unserer Bestimmung gemäß) seyn und thun *sollen*, wie wenigstens Alle behaupten müssen, die von einem Gewissen des Menschen, von einem Sinne für das Gute und Schöne reden. Auch diese Gefühle drängen sich uns auf; auch von ihnen sind viele so stark, daß wir sie nicht ignoriren können, daß sie gleichsam die Pforten des Bewußtseyns sprengen, indem sie unsre unterscheidende Denkthätigkeit nöthigen, sie von unserm fühlenden Selbst und resp. von andern Gefühlen zu unterscheiden, womit sie uns zum Bewußtseyn kommen und ihre Bestimmtheit für dasselbe erhalten. Auch hier also zeigt sich eine Gefühls- und Perceptionsnothwendigkeit, die auf dieselbe Weise, wie die der sinnlichen Empfindungen sich uns kund giebt. Und das Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit wiederum ist es allein, in welchem die unmittelbare, jedem Angriff trotzende Gewißheit ruht, daß unsere Seele nicht nur realiter existirt, sondern auch realiter ein empfindendes

und fühlendes, vorstellendes, begehrendes, liebendes und hassendes, strebendes und wollendes Wesen ist. Auch dieß läßt sich wiederum auf keine andre Weise darthun als durch Appellation an das eigne Bewußtseyn jedes Andern. So wenig sich daher für irgend ein Gefühl Beweise im engern Sinn des Worts beibringen lassen, ebensowenig wird es je gelingen, die Freiheit des menschlichen Willens durch Beweise im engern Sinne zu erhärten. Man kann aus der entgegengesetzten Annahme die schlimmsten, absurdesten Consequenzen entwickeln; wer nicht in sich selbst das bestimmte Gefühl, das unmittelbare Bewußtseyn der Freiheit seiner Willensentschlüsse hat, wird sich dadurch nicht widerlegt erachten und ohnehin stets Hinterthüren finden, durch die er jenen Consequenzen entschlüpft. Nur dieses Bewußtseyn zu wecken und resp. zu voller Klarheit und Bestimmtheit zu bringen, kann der Zweck aller Beweise für die menschliche Willensfreiheit wie überhaupt für das Daseyn und die Natur des menschlichen Geistes seyn. —

Was der Realismus auf Grund der s. g. Thatsächlichkeit voraussetzt, sucht der Idealismus, der vom Gedanken, vom Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ausgeht, zu beweisen. Denn er muß vor Allem erklären, wie wir, obwohl in unser subjektives Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn eingeschlossen, doch dazu kommen, ein reelles, objektives Seyn (andrer Dinge und resp. unsrer selbst) anzunehmen. Fichte, der Hauptrepräsentant des Idealismus in neurer Zeit, suchte daher zu zeigen, wie es zum Wesen des Selbstbewußtseyns gehöre, daß das Ich (Subjekt) sich selber ein Nicht-ich (Objekt) gegenübersetze, — d. h. daß wir, sofern und indem wir unsrer selbst uns bewußt werden, uns genöthigt finden, von unserm Ich ein Nicht-ich zu unterscheiden. Und in der That erhält unser Ich nur dadurch, daß wir es von einem Andern (Nicht-ich) unterscheiden, seine Bestimmtheit für unser Bewußtseyn: nur dadurch wird es denkbar, weil das schlechthin Unbestimmte auch undenkbar ist. Einen im Ganzen ähnlichen, wenn auch im Einzelnen abweichenden Weg hatte bereits vor Fichte Kant eingeschlagen.

Sehen wir davon ab, ob ihre wie andre, von ihren Nachfolgern aufgestellte Beweise zum Ziele führen — Fichte wollte bekanntlich gar nicht das reelle Daseyn des Nicht-ich beweisen, sondern erklärte es vielmehr theoretisch (vom Denken, Bewußtseyn aus) für unbeweisbar, — jedenfalls setzt schon der bloße Versuch einer solchen Beweisführung voraus, daß die Denknothwendigkeit der Grund aller Gewißheit und Evidenz sey. Denn indem ich irgend einen Beweis antrete, setze ich voraus, daß ich Mittel besitze, Andere zu nöthigen, dasselbe für gewiß, richtig, wahr zu halten, was ich dafür halte. Und worin bestehen diese Mittel? Wiederum nur in nothwendigen Gedanken, d. h. in Gedanken, die sich dem Bewußtseyn aufdrängen, so daß es sie überhaupt denken und resp. in dieser und keiner andern Bestimmtheit denken muß. Ich habe dieß durch eine Uebersicht über die verschiedenen Beweisformen, die es giebt, schon an einem andern Orte darzuthun gesucht (Syst. d. Logik S. 33 ff.), und wiederhole hier nur, was ich dort gesagt habe, soweit es nöthig ist, um zu zeigen, daß auch das vermittelte, bewiesene Wissen auf demselben Grunde steht wie das unmittelbare Wissen.

In den empirischen Wissenschaften, in der Rechtspflege wie in allen Gebieten des praktischen Lebens herrscht der s. g. Thatsachenbeweis oder der Beweis durch Autopsie vor. Er setzt voraus, daß, was ich selbst gesehen, gehört, wahrgenommen, erlebt habe, mir unmittelbar gewiß und resp. evident sey, und daß ich daher auch dasjenige, was ein andrer glaubwürdiger Mensch wahrgenommen zu haben versichert, als gewiß (wenn auch nicht als gleich gewiß) annehmen werde. Er will mir also durch eigne Anschauung oder durch das glaubwürdige Zeugniß Andrer diese Gewißheit geben. Aber die Gewißheit aller sinnlichen Empfindungen, Perceptionen, Wahrnehmungen, beruht, wie wir gesehen haben, nur darauf, daß sie sich unwillkührlich und unwiderstehlich unserm Bewußtseyn aufdrängen, d. h. daß sie nothwendige Gedanken sind, und daß wir uns genöthigt finden, ein reelles Seyn anzunehmen, von dem jene Aufnöthigung herrührt. Der Thatsachenbeweis will mir also

nur zum Bewußtseyn bringen, daß ich in Folge dieser der Wahrnehmung anhaftenden Nothwendigkeit nicht umhin kann, etwas als seyend und resp. so-seyend anzunehmen: das Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit ist die Gewißheit und Evidenz, die er gewährt. — Eine andre Beweisform, die in der Rechtspflege allgemein anerkannt ist und eine große Rolle spielt, ist der s. g. Indicienbeweis. Der Richter nimmt als erwiesen an, daß z. B. ein Diebstahl, der zu seiner Cognition gekommen, von Demjenigen begangen worden sey, der zur Zeit des geschehenen Diebstahls an dem Orte, wo er ausgeübt worden, gesehen worden ist, sich im Besitz der gestohlenen Sache befunden hat, ohne über deren Erwerb genügende Auskunft geben zu können, u. s. w. Worauf beruht hier die Gewißheit, daß N. N. der Dieb ist? Offenbar nur darauf, daß die angegebenen Umstände in ihrer Combination Jedem den Gedanken aufnöthigen, nur N. N. könne den Diebstahl begangen haben: das Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit wiederum ist die Gewißheit, welche der Beweis hervorruft. Auch viele Sätze der Naturwissenschaften beruhen auf dieser Form der Beweisführung. So ist der Beweis von der Rotation der Erde um die Sonne nichts andres als eine Combination verschiedener Thatsachen, die zusammengefaßt oder vielmehr zusammenwirkend dem Bewußtseyn den Gedanken aufnöthigen, daß trotz des Anscheins des Gegentheils die Erde sich um die Sonne drehe. — Die Mathematik, dieses gepriesene Musterbild aller Wissenschaften, bedient sich zu ihren Beweisen der s. g. Demonstration. Sie setzt zunächst bloß voraus, daß es gewisse allgemeine Sätze, Axiome und Definitionen, gebe, die unmittelbar (durch sich selbst) gewiß und evident seyen. Diese Axiome, z. B. zwei Dinge, die einem dritten gleichen, sind auch einander gleich, sind aber nur Anwendungen oder Specificationen des logischen Gesetzes der Identität und des Widerspruchs (A = A und nicht = non A), d. h. sie beruhen auf derselben allgemeinen Denknothwendigkeit, deren Ausdruck die logischen Gesetze sind. Auf den Grund dieser Axiome und resp. Definitionen baut dann die Mathematik sozusagen ein Ge-

bäude von postulirten inneren Anschauungen auf, d. h. sie stützt sich einerseits auf die Gewißheit, welche die eigne Anschauung gewährt, aber sie bringt andrerseits die Sache, um die es sich handelt, nicht unmittelbar zur Anschauung, sondern ruft jene Gewißheit nur mittelbar hervor, indem sie mehrere Anschauungen dergestalt combinirt und auf einander bezieht, daß aus ihnen eine neue Anschauung mit Nothwendigkeit entsteht und zwar nicht nur überhaupt im Bewußtseyn sich einstellt, sondern auch in der durch die vermittelnden Anschauungen bedingten Bestimmtheit sich ihm aufdrängt. So z. B. sieht man es einem Dreieck nicht unmittelbar an, daß seine 3 Winkel = 2 R sind; aber nachdem es mir den Mathematiker demonstrirt, d. h. nachdem er seine Hülfslinien gezogen und unter Berufung auf seine Axiome die dadurch entstehenden Figuren in bestimmte Beziehung gesetzt hat, wird es mir vollkommen evident: ich gewinne die klare bestimmte Anschauung von jener Gleichheit und demgemäß finde ich mich genöthigt zu denken, daß die 3 Winkel = 2 R sind. Das Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit wiederum ist die Gewißheit und Evidenz, welche die Demonstration bewirkt. — Die specifisch logische Beweisführung, der s. g. Syllogismus, gründet sich dagegen nur auf die allgemeinen formalen Gesetze und resp. Normen unsers Denkens überhaupt, mit deren Darlegung und Entwickelung es allein die Logik zu thun haben kann. Der Syllogismus ist nur eine nothwendige Consequenz des Satzes der Identität und des Widerspruchs, eine Anwendung desselben auf das Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen: er will nur zum klaren Bewußtseyn bringen, daß, so gewiß (nothwendig) A = A, das Identische *als* identisch zu denken ist, so gewiß das, was vom Allgemeinen gilt, auch von dem unter ihm befaßten Einzelnen gelten (gedacht werden) muß, weil eben das Allgemeine nur das in allem Einzelnen Identische ist. Die Gewißheit, die ihm inhärirt (z. B. daß, wenn alle Menschen sterblich sind, auch Cajus sterblich seyn müsse), ist nur das Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit. — Was endlich die wissenschaftlich wichtigsten Beweise der s. g. Analogie,

der Induction und der Deduction betrifft, so gründen sie sich auf dasselbe Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen. Der Schluß der Analogie nimmt an, daß das Gleiche (Allgemeine), das von einer Anzahl einzelner Dinge, Fälle, Verhältnisse gilt, auch von andern ähnlichen Dingen, analogen Fällen und Verhältnissen gelten werde, daß also z. B. weil Kupfer, Zink ꝛc. als Leiter der Elektricität sich erweisen, alle Metalle dieselbe Eigenschaft besitzen werden. Er setzt also zuvörderst als gewiß voraus, daß alles Einzelne unter irgend ein Allgemeines (sey es Begriff oder Gesetz) befaßt sey. Aber auf diese Voraussetzung gründet er eine nur hypothetische Gewißheit. Denn daraus, daß überhaupt alles Einzelne unter irgend ein Allgemeines befaßt ist, folgt keineswegs, daß dieses und jenes bestimmte Einzelne, wenn eines dem andern auch noch so ähnlich ist, unter dieses bestimmte Allgemeine begriffen sey. Der Schluß der Analogie gilt daher nur bis auf Weiteres, nur so lange als die Erfahrung ihn nicht widerlegt hat. — Während dieser Schluß das Einzelne wie das Allgemeine als bekannt (gewiß) voraussetzt und nur die Frage, ob das gegebene Einzelne unter das gegebene Allgemeine zu subsumiren sey, von seinen Prämissen aus entscheiden will, liegt dem Schluße der Induction nur das Einzelne als bekannt vor und von diesem aus will er das noch unbekannte Allgemeine, unter das es zu subsumiren sey, erschließen (nachweisen). Auch er stützt sich mithin auf den Satz, daß alles Einzelne nothwendig unter irgend ein Allgemeines (des Begriffs oder Gesetzes) befaßt seyn müsse und daß das Allgemeine in dem unter ihm stehenden Einzelnen sich ausdrücke. Auf Grund dieses Satzes will er durch genauere Vergleichung, vollständigere Bestimmung, Analyse, Verbindung und resp. Sonderung des gegebenen Einzelnen darthun, unter welches Allgemeine es zu befassen sey. Gelingt es ihm, so geschieht das überall nur dadurch, daß die besondre Beziehung, in die er das Einzelne durch Verbindung oder Absonderung setzt, oder die Vergleichung, Analyse und nähere Bestimmung desselben, von selbst mit innerer Nothwendigkeit den Gedanken

desjenigen Allgemeinen hervorruft, unter dessen Botmäßigkeit das gegebene Einzelne steht. Nur in dem Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit, — die um so strenger ist, je entschiedener sie die Denkbarkeit nicht nur ihres Gegentheils, sondern des Andersseyns überhaupt ausschließt, und die daher bedeutend verstärkt wird, wenn es möglich ist die Probe zu machen, ob unter Voraussetzung des gefundenen Allgemeinen die einzelnen Erscheinungen ihm gemäß sich gestalten und resp. vorherbestimmen (berechnen) lassen, — besteht wiederum allein die Gewißheit und Evidenz, welche der Beweis darbietet. So wurde Newton durch die genaue Analyse der Formen, Bedingungen und Gesetze des Fallens der Körper auf der Erde, verglichen mit den Bewegungen der Himmelskörper unwillkührlich zu dem Gedanken geführt, daß nach demselben Gesetze (der Gravitation) die Bewegung der Planeten um die Sonne sich vollziehen dürfte; die Berechnung bestätigte den Gedanken und erhob die Hypothese zur Gewißheit. — Der Beweis durch Deduction endlich schlägt das umgekehrte Verfahren ein: er schließt vom Allgemeinen auf das Einzelne, d. h. er setzt das Allgemeine und die es constituirenden Momente (den Inhalt des Begriffs, des Gesetzes, des allgemeinen Urtheils) als gewiß voraus und sucht zu zeigen, daß die Momente desselben, in bestimmte Beziehung gesetzt, analysirt, schärfer bestimmt, mit Nothwendigkeit den Gedanken eines neuen unter das Allgemeine zu befassenden, aber nicht unmittelbar in ihm vorliegenden Momentes hervorrufen. So beweist die Mathematik von dem allgemeinen Satze aus, daß die 3 Winkel jedes Dreiecks = 2 R sind, die besondre Größe der einzelnen Winkel des gleichseitigen Dreiecks, d. h. der Mathematiker bringt mir zum klaren Bewußtseyn, daß, wenn ich jenen allgemeinen Satz annehme, ihn analysire und auf das gleichseitige Dreieck anwende, ich mich genöthigt finde, jeden einzelnen Winkel des letzteren = $^2/_3$ R zu setzen, daß also unter jenem allgemeinen Satze diese besondre Bestimmung nothwendig mit befaßt sey. Das Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit wiederum ist die Gewißheit und Evidenz, welche der Beweis gewährt. —

Welche andre Beweisformen man noch anführen oder ersinnen möge, ich behaupte mit der größten Zuversicht, daß sie alle denselben Grund und Zweck haben, d. h. daß sie alle die Denknothwendigkeit überhaupt voraussetzen und von irgend welchen denknothwendigen Prämissen aus einen andern neuen Gedanken als denknothwendig darthun oder dessen Denknothwendigkeit zum Bewußtseyn bringen wollen. Es kann nicht anders seyn, sobald man zugiebt, daß alles Beweisen nur Gewißheit geben oder die Sache, um die es sich handelt, evident machen will, und sobald man sich überzeugt hat, daß alle Gewißheit und Evidenz nur in dem mittel- oder unmittelbaren Bewußtseyn der Denknothwendigkeit eines Gedankens überhaupt und seiner Bestimmtheit insbesondre besteht. Für diese Ueberzeugung freilich läßt sich kein Beweis beibringen: es läßt sich nicht gewiß und evident machen, worin die Gewißheit und Evidenz selbst besteht, weil damit nur idem per idem bewiesen wäre. Aber die Gewißheit, weil sie eine Bestimmtheit des Bewußtseyns ist, giebt sich von selbst durch ein bestimmtes Gefühl dem Selbstbewußtseyn kund: sie manifestirt sich in dem Gefühle der Sicherheit und Festigkeit, der Unabweislichkeit und Unveränderlichkeit, das die gewissen und evidenten Gedanken begleitet und das dem Geiste selbst als ein Gefühl eigner, auf diesen Gedanken ruhender Sicherheit und Festigkeit sich mittheilt. Will man zwischen Gewißheit und Evidenz noch unterscheiden, so kann man sagen: die Gewißheit sey das Bewußtseyn, einen Gedanken nur *überhaupt denken* (haben oder produciren) zu müssen, die Evidenz dagegen das Bewußtseyn, einen Gedanken, wenn man ihn denkt, in dieser und keiner andern Bestimmtheit (nach Inhalt und Form) denken zu müssen, die Gewißheit also das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit, sofern sie die *Existenz* des Gedankens und seines Objekts betrifft, die Evidenz dagegen das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit, sofern sie die *Beschaffenheit* des Gedankens und seines Gegenstandes betrifft. —

Kehren wir nach dieser Erörterung zu der Frage zurück, ob das reelle objektive Seyn, mit dem unser Denken, sofern es

Wissen ist, angeblich übereinstimmt, sich beweisen lasse, so leuchtet nunmehr ein, daß von einem solchen Beweise nur die Rede seyn kann, wenn die Grundlage alles Beweisens, das Daseyn einer unser Denken irgend wie bestimmenden und bedingenden Nothwendigkeit zugestanden wird. Wird dieß zugestanden, — und selbst der reine principielle Skepticismus muß, wenn er sich nicht selbst vernichten will, gewisse Gedanken als denknothwendig zugeben (wie ich Syst. d. Logik S. 9 ff. und Princip der Philos. S. 12 ff. dargethan habe), — so läßt sich allerdings jener Beweis führen, und ich habe ihn an einem andern Orte (Syst. d. Logik S. 41 ff.) nach seinen Prämissen und Momenten ausführlich entwickelt. Danach ergiebt sich, daß wir uns bei näherer Betrachtung genöthigt finden, unsere nothwendigen Gedanken als vermittelt, bedingt und bestimmt theils durch die Natur (die gegebene reelle Bestimmtheit) unsers eignen Denkens, theils durch die Mitwirkung eines objektiven reellen Seyns, und somit ein solches Seyn selbst anzunehmen. Damit aber erhellet zugleich, daß die s. g. Thatsächlichkeit, auf welche der Realismus sich beruft, und die Selbstgewißheit des Denkens, Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, von welcher der Idealismus ausgeht und die Kraft seiner Beweise hernimmt, nur zwei verschiedene Namen für eine und dieselbige Sache sind. Jene Thatsächlichkeit ist nur der Ausdruck des unmittelbaren Bewußtseyns (Gefühls) der Denknothwendigkeit, sofern sie in den sinnlichen Empfindungen und Perceptionen wie in den Gefühlen von den Bestimmtheiten und Zuständen unsers eignen Wesens sich kund giebt; die Selbstgewißheit des Idealismus nur der Ausdruck des unmittelbaren Bewußtseyns derselben Denknothwendigkeit, sofern sie in ihrem letzten Grunde auf der Natur unsers Denkens und dem durch sie bedingten Ursprunge unserer ersten Gedanken (Empfindungen, Gefühle) wie der Perception derselben und damit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns beruht. Beide haben dieselbe Basis: beide gründen sich auf die doppelte Bedingtheit un-

sers Denkens und unserer Gedanken durch die gegebene Natur unsers Geistes und durch die gegebene Natur des reellen Seyns, des Universums, zu dem er in seiner reellen Existenz selbst gehört. —

Aber was hilft alle Gewißheit, daß es ein reelles Seyn überhaupt giebt, — was ohnehin noch niemals im Ernste bestritten worden ist, — wenn wir zu keiner Gewißheit darüber gelangen können, was dieses reelle Seyn an sich, objektiv sey, worin seine objektive Bestimmtheit, Beschaffenheit, Wesenheit bestehe? Hier kann der Realismus nicht auf jene unmittelbare Gewißheit (Thatsächlichkeit) sich berufen, die in unsern sinnlichen Empfindungen und Perceptionen sich uns aufdrängt. Denn hier zeigt gerade die nähere Untersuchung unsrer Sinnesperceptionen, daß in ihnen nicht das An-sich oder die objektive Bestimmtheit der Dinge, sondern unmittelbar nur unsere eigne Empfindung, d. h. nur unsere subjektive, wenn auch durch die Mitwirkung des reellen Seyns vermittelte Bestimmtheit (Affektion) unsrer Nerven und resp. unsrer Seele sich kundgiebt. Hier zeigt uns gerade die Erfahrung selbst tagtäglich, daß das, als was die Dinge uns unmittelbar erscheinen, — z. B. die scheinbare Kleinheit entfernter Gegenstände — der objektiven Bestimmtheit derselben vielfach nicht entspricht. Hier also bliebe nur die zweite Form, der vermittelten Gewißheit, der nachgewiesenen Denknothwendigkeit, übrig. Nur der auf der Reflexion beruhende Nachweis, daß und wieweit wir, trotz jener Subjektivität unsrer Sinnesperceptionen, doch genöthigt und damit berechtigt sind, bestimmte Gedanken als entsprechend der objektiven Beschaffenheit der Dinge anzusehen, kann darüber entscheiden, ob jene vorausgesetzte Objektivität demjenigen, was wir als Wissen bezeichnen, zukomme oder nicht.

In der That ergiebt nun die Reflexion zunächst, daß aus jener Subjektivität unsrer Sinnesperceptionen für sich allein noch keineswegs die Falschheit dessen, was wir in ihnen percipiren, folgt, d. h. daß die Subjektivität jener und die Objektivität des reellen Seyns nicht nothwendig differiren müs-

sen. Daraus ergiebt sich weiter, daß, wenn nun auch thatsächlich viele unsrer Sinnesperceptionen der objektiven Bestimmtheit der Dinge nicht entsprechen, darum noch keineswegs von allen unsern Sinnesperceptionen dasselbe gelten müsse. Denn da es trotz der Subjektivität derselben immer möglich bleibt, daß in ihnen die objektive Bestimmtheit des reellen Seyns sich kund gebe, so kann auch einzelnen derselben diese Objektivität zukommen, während sie andern mangelt. Die Reflexion ergiebt endlich, daß, wo wir uns genöthigt sehen, die objektive Bestimmtheit der Dinge und den subjektiven Inhalt unserer Sinnesperception als differirend zu fassen, dieß doch wiederum auf Grund der Erfahrung, in Folge gewisser andrer Sinnesperceptionen geschieht. Wenn wir uns überzeugen, daß die entfernten Gegenstände nicht so klein sind wie wir sie unmittelbar wahrnehmen, oder daß eine verschieden gefärbte, rasch gedrehte Scheibe nicht weiß (grau) ist, wie sie während der Drehung erscheint, so gewinnen wir diese Ueberzeugung nur mittelst einer neuen Wahrnehmung. Und wenn die Naturwissenschaft darthut, daß was uns als Bewegung der Sonne um die Erde erscheint, in Wahrheit die Rotation der Erde um die Sonne ist, oder daß was wir als mannichfaltige Töne und Farben percipiren, realiter nur verschiedenartige Schwingungen der Luft und des Aethers sind, so beweist sie dieß in letzter Instanz nur von andern empirischen Thatsachen, also von andern bestimmten Sinnesperceptionen aus. Der Beweis würde mithin nichts beweisen und die Ueberzeugung jener Differenz zwischen dem An-sich des reellen Seyns und seiner Erscheinung gar nicht hervorrufen können, wenn diejenigen Sinnesperceptionen, auf die er sich stützt, nicht die Gewißheit ihrer Objektivität in sich trügen und dadurch von denen, deren Nicht-Objektivität dargethan werden soll, sich unterscheiden. In der That giebt es nun Sinnesperceptionen von solcher Gewißheit, d. h. von denen wir uns genöthigt sehen anzunehmen, daß ihr Inhalt dem An-sich der Dinge entspreche. So viel Beweise man auch für die s. g. Sinnestäuschung beibringen möge, Niemand wird sich einreden lassen,

daß die viereckige Tischplatte, die er vor sich hat, möglicher Weise an sich nicht viereckig seyn könne oder daß sie an sich nicht größer sey als der Bogen Papier, der auf ihr liegt. Kein Skeptiker, kein Idealist wird im Ernste glauben, daß, wenn er Salzkörner und Goldkörner in ein Glas mit Wasser wirft, die einen, nachdem sie verschwunden sind und das Wasser einen salzigen Geschmack erhalten hat, sich wirklich nicht im Wasser aufgelöst haben, während die andern unaufgelöst noch vorhanden sind. Und ebensowenig kann er sich der Ueberzeugung entziehen, daß, wenn er einen Bogen Papier zerreißt, der Riß nicht bloß scheinbar, sondern an sich vorhanden und die Wirkung seiner Thätigkeit sey; ja er wird sogar glauben müssen, daß, wenn er Stahl und Stein zusammenschlägt und der herausspringende Funke einen brennbaren Stoff entzündet, damit realiter eine Veränderung des Stoffes eingetreten und der Funke die reale Ursache dieser Veränderung wie seinerseits die reale Wirkung der Berührung von Stahl und Stein sey.

Sehen wir nun aber diese Art von Sinnesperceptionen näher an, so werden wir finden, daß überall die Gewißheit ihrer Objektivität keine unmittelbare ist. Schon die Ueberzeugung, die wir gewinnen, daß die entfernten Gegenstände realiter nicht so klein sind wie sie uns erscheinen, stützt sich nicht bloß auf die Wahrnehmung, daß sie, je näher wir kommen, desto größer erscheinen, sondern zugleich auf das logische Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs, d. h. auf die Undenkbarkeit, daß dieselbe Sache zugleich 6 Fuß und 12 Fuß hoch seyn könne. Dasselbe gilt für das Beispiel von der gedrehten Scheibe. Und wenn es uns völlig unzweifelhaft ist, daß die viereckige Tischplatte wirklich viereckig ist und die Salzkörner wirklich im Wasser sich aufgelöst haben, die Goldkörner dagegen unaufgelöst geblieben sind, so gründet sich die Gewißheit in diesen und vielen ähnlichen Fällen darauf, daß hier zwei verschiedene Sinne, der Tastsinn zusammen mit dem Gesichts- und resp. Geschmackssinn, uns dieselbe Erscheinung darbieten; eben damit aber auf die beiden Denkgesetze a) der Identität und des Widerspruchs,

aus welchem folgt, daß verschiedene Ursachen auch verschiedene Wirkungen haben müssen, und daß also, wenn hier die Erscheinung nur die Wirkung der subjektiven Thätigkeit unsrer Sinne wäre, auch zwei verschiedene Sinne verschiedene Erscheinungen hervorrufen müßten; und b) auf das Gesetz der Causalität, nach welchem das Verschwinden der Salzkörner, die ich so eben noch gesehen und gefühlt habe, eine Ursache haben muß, die nicht in meinem Tast- und Gesichtssinne liegen kann, weil Eines und Dasselbe nicht zugleich die Ursache der Erscheinung und der Nicht-Erscheinung seyn kann. Ebenso beruht bei den zuletzt angeführten Beispielen die Gewißheit, daß der Bogen Papier wirklich zerrissen, der brennbare Stoff wirklich entzündet ist, nicht bloß auf der identischen Wahrnehmung des Gesichts- und Tastsinns, sondern zugleich auf der Denknothwendigkeit des Gesetzes der Causalität, daß jede Wirkung (Veränderung) ihre Ursache haben müsse. Dasselbe endlich gilt überaall, wo die Objektivität durch das s. g. Experiment sicher gestellt oder bestätigt wird. Denn diese Bestätigung und die in ihr liegende Gewißheit gründet sich darauf, daß die natürliche Erscheinung auf eine andre, künstliche Weise hervorgerufen wird, daß also trotz der veränderten Verhältnisse, trotz der veränderten Stellung des Objekts zu unserer Sinnesperception, die Erscheinung dieselbe bleibt. — Wir behaupten, daß bei allen Wahrnehmungen, die von der Gewißheit der Objektivität begleitet erscheinen, dieselbe im letzten Grunde auf einem Denkgesetze, auf einer in der Natur unsers Denkens selbst liegenden Denknothwendigkeit beruht, daß also ihre Objektivität nicht durch die Sinnesperception selbst, sondern durch die Denknothwendigkeit verbürgt ist.

Sonach aber ergiebt sich, daß die behauptete Objektivität unsers Wissens, auch wo ihr die Erfahrung, d. h. eine Sinnes- oder Gefühlsperception zur Seite steht, in Wahrheit auf der Denknothwendigkeit beruht. Dasselbe gilt, wie von selbst einleuchtet, in allen Fällen, in denen die Objektivität darum angenommen wird, weil — wie bei der Lehre von der Gravitation der Himmelskörper oder der gegenwärtig gangbaren Licht-

und Farbentheorie — unter Voraussetzung derselben die gegebenen Erscheinungen „sich erklären" lassen, d. h. in einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen treten, durch den sie ihre sich gleichbleibende Bestimmtheit erhalten. Dasselbe endlich gilt natürlich überall, wo wir uns auf gar keine Erfahrung berufen können und doch unsern Gedanken Objektivität beimessen. Daß zwei gerade Linien unmöglich einen Raum umschließen, vermag uns keine Erfahrung zu lehren; und doch sind wir überzeugt, daß es auch im reellen Seyn unmöglich ist. Und das Grundgesetz der Mechanik, daß eine Bewegung in derselben Richtung und Geschwindigkeit sich in's Unendliche fortsetzen würde, wenn keine andre Kraft sie hemmte oder ihre Richtung veränderte, vermag keine Erfahrung zu bestätigen, und doch betrachten wir es als realiter und objektiv gültig. Vieles endlich, dessen Realität und Objektivität uns gewiß ist, beruht nur auf Schlüssen und Folgerungen von gewissen Prämissen aus, mithin nicht unmittelbar auf der Erfahrung, sondern auf derjenigen Gewißheit, welche die Folgerung und der Schluß gewährt, d. h. auf einer logischen Denknothwendigkeit. Kurz, wohin wir auch blicken mögen, überall zeigt sich, daß von einer Objektivität unsers Wissens nur die Rede seyn kann, wo sich dieselbe beweisen läßt, d. h. wo es sich zum Bewußtseyn bringen läßt, daß wir genöthigt sind, unseren Gedanken, seyen es unmittelbare Anschauungen oder durch die Reflexion, durch Urtheile, Schlüsse und Folgerungen vermittelte Vorstellungen und Begriffe, Objektivität beizumessen.

Fassen wir die Resultate unsrer Erörterungen zusammen, so hat sich ergeben: 1) wenn zum Begriffe des Wissens die Objektivität seines Inhalts gehört, so ist es doch nicht diese Objektivität selbst, die den Begriff des Wissens constituirt, sondern ein Wissen ist überall nur da, wo wir das mittel- oder unmittelbare Bewußtseyn (mit seinen beiden Formen der Gewißheit und Evidenz) haben, daß wir genöthigt sind, ein reelles objektives Seyn überhaupt anzunehmen und die Bestimmtheit desselben als entsprechend der Bestimmtheit derjenigen Gedanken,

die den Inhalt des Wissens bilden, zu denken. 2) Wenn der Begriff der Wahrheit fordert, daß der Inhalt unsers Wissens mit dem reellen Seyn und dessen objektiver Beschaffenheit übereinstimme, so beruht auch alle Erkenntniß der Wahrheit auf der Denknothwendigkeit: wir können uns Erkenntniß der Wahrheit nur beilegen, sofern wir jener Uebereinstimmung gewiß sind. 3) Ein unmittelbares Wissen kann es nur geben, sofern das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit ein unmittelbares ist. Allein es zeigt sich, daß es zwar für unser Selbstbewußtseyn in dieser Beziehung Unterschiede giebt, indem uns Vieles unmittelbar gewiß zu seyn scheint, Andres dagegen nur durch Vermittelungen (Beweise) uns gewiß wird, daß aber in Wahrheit jenes Bewußtseyn der Denknothwendigkeit stets ein vermitteltes ist, und daß der Unterschied zwischen unmittelbarer und mittelbarer Gewißheit insofern nur ein quantitativer ist, als er nur das Mehr oder Minder der Vermittelung betrifft. Die Gewißheit vom bloßen Daseyn reeller Dinge wie unsers eignen Wesens ist zwar für unser Selbstbewußtseyn insofern eine unmittelbare, als sie im unmittelbaren Selbstgefühle als ein Gefühl der Denknothwendigkeit sich ankündigt; aber dieß Gefühl ist vermittelt durch ein Afficirtwerden der Seele von ihrem eignen Thun und Leiden und muß uns erst zum Bewußtseyn kommen, ehe infolge des Denkgesetzes der Causalität die Gewißheit eintritt. Die Gewißheit dagegen, die in Betreff der Beschaffenheit des reellen Seyns unsere Perceptionen begleitet, ist nur scheinbar eine unmittelbare. Denn sie kündigt sich zwar ebenfalls in einem Gefühle der Denknothwendigkeit an; aber während wir bei jener uns genöthigt finden, das bloße Daseyn der Dinge als ein An-sich-seyn (als unabhängig von unsrer Empfindung und Perception) zu fassen, betrifft hier die Denknothwendigkeit nicht das An-sich der Dinge, sondern nur ihr Für-uns-seyn, d. h. wir finden uns unmittelbar keineswegs genöthigt anzunehmen, daß die Dinge an sich (objektiv) so beschaffen seyen wie sie uns erscheinen, — diese Gewißheit ist vielmehr stets eine vermittelte — sondern nur daß sie für uns gemäß unsren Empfindungen und Perceptionen so beschaffen sind.

Heißt Beweisen nur Jemandem zum Bewußtseyn bringen, daß er Etwas so und nicht anders denken müsse, so läßt sich auch das unmittelbar Gewisse noch beweisen, indem sich zeigen läßt, daß die unmittelbare Gewißheit nur auf dem Gefühle der Denknothwendigkeit beruht, und woher diese Denknothwendigkeit selbst rührt. Insofern kann und muß die Philosophie — da sie Grund und Wesen des Wissens zu erforschen hat und also kein Wissen voraussetzen darf, — Alles beweisen.

Gründet sich sonach alles Wissen, alle Gewißheit und Evidenz — sogar die des Skepticismus, sofern er darthun will, daß alle vermeintliche Gewißheit in Wahrheit ungewiß ist, — auf die Denknothwendigkeit, so hat die Philosophie die weitere Aufgabe, Grund und Wesen der Denknothwendigkeit selbst zu erforschen. Indem sie diese Aufgabe in's Auge faßt, zeigt sich nun aber auf den ersten Blick, daß wenn sie auch allen Inhalt des Wissens zu beweisen vermag, indem sie die Denknothwendigkeit desselben darlegt, sie doch unmöglich die Voraussetzung alles Beweisens und aller Gewißheit, das Daseyn der Denknothwendigkeit selbst, beweisen kann. Wie sich Niemandem beweisen läßt, daß er A = A und nicht = non A denken müsse und daß ein hölzernes Eisen undenkbar sey, wie also schon die ersten logischen Grundgesetze, auf deren Gesetzlichkeit (Nothwendigkeit) alles Beweisen und Widerlegen sich stützt, unbeweisbar sind, eben so wenig kann ich einem Andern beweisen, daß ich und er und der Mensch überhaupt denke, daß sein Denken Thätigkeit, Gedanken producirende und unterscheidende Thätigkeit sey, daß ihm Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zukomme ꝛc. Ich kann ihn zwar darauf aufmerksam machen, d. h. ihm zum Bewußtseyn zu bringen suchen, daß er, wenn er dieß bestreite oder bezweifle, sich selber widerspreche, indem er damit sein Bestreiten und Bezweifeln selbst bestreite und bezweifle, daß also schon in der Unbestreitbarkeit jener Behauptungen die Denknothwendigkeit und ihre Kehrseite, die Denkunmöglichkeit des Gegentheils, sich kundgebe. Aber wenn diese Appellation an sein eignes Bewußtseyn fruchtlos ist, so giebt es kein Mittel weiter

seine Zustimmung zu gewinnen. Wer sich nicht unmittelbar oder infolge von Beweisen in seinem eignen Bewußtseyn, in seinem eignen Denken genöthigt findet, Etwas denken und resp. für wahr halten zu müssen, dem kann dieß Bewußtseyn in keiner Weise aufgezwungen werden. Denn so wenig das Selbstbewußtseyn einem äußern Zwange unterworfen ist, sondern auf der eignen Selbstthätigkeit des Geistes beruht, ebensowenig ist die Denknothwendigkeit ein äußerlicher Zwang, sondern beruht nur auf der innern Natur des menschlichen Denkens selbst. Aber auch dieß, worauf die Denknothwendigkeit beruhe und wie sie sich äußere, läßt sich natürlich nicht beweisen, so wenig wie das Daseyn derselben überhaupt.

Wir behaupten daher nur als Thatsache des Bewußtseyns und berufen uns dafür auf die eigne Selbstbeobachtung jedes Denkenden, 1) daß es eine doppelte Denknothwendigkeit giebt, nämlich eine Denknothwendigkeit des Inhalts oder dessen, was das Denken denkt, und eine Denknothwendigkeit der Form oder der Art und Weise, wie das Denken denkt (thätig ist); 2) daß diese zwiefache Denknothwendigkeit auf der eignen Natur unsers Denkens beruht, und daher im eignen Selbstgefühl sich kund giebt; und 3) daß sie in gewissen Gesetzen und resp. Normen, denen gemäß unser Denken unwillkührlich thätig ist, sich äußert.

Was die erste Behauptung betrifft, so ist es die Natur unsers Denkens, daß es im Empfinden und Fühlen (unter Mitwirkung des reellen Seyns) sich selbst einen mannichfaltigen Inhalt producirt und denselben durch Unterscheidung seiner mannichfaltigen Momente von einander wie von sich selbst (dem Denken) sich zum Bewußtseyn bringt, daß also unser Denken wesentlich Gedanken producirende und sich in sich unterscheidende Thätigkeit ist und somit diese zwiefache Thätigkeit nothwendig ausübt. Aber es ist zugleich die Natur unsers Denkens, daß es diese doppelte Thätigkeit nicht schlechthin selbstthätig, nicht unbedingt, nicht schöpferisch vollzieht, sondern zur Ausübung derselben der Mitwirkung und resp. Sollicitation eines andern Faktors, des reellen Seyns, bedarf. Wie das Samen

korn schon potentiâ Pflanze ist, aber doch nur unter Mitwirkung der Feuchtigkeit, Wärme ꝛc. zur wirklichen Pflanze (actu) sich entwickelt, so liegt zwar der Denkinhalt, den unser Geist producirt, ursprünglich, potentia, implicite in ihm, — denn sonst vermöchte er ihn nicht aus sich zu produciren — aber zum explicite gesetzten, actu vorhandenen Denkinhalte wird er nur unter Mitwirkung des reellen Seyns. Dieser Mitwirkung, die zugleich eine Einwirkung ist, vermag unsere Seele sich nicht zu entziehen. Wir müssen empfinden und fühlen, und viele unsrer Empfindungen und Gefühle sind, wie bemerkt, so stark, daß sie unmittelbar unsere unterscheidende Denkthätigkeit nöthigen, sie von dem empfindenden und fühlenden Selbst zu unterscheiden, womit wir sie percipiren, während andre uns nur zum Bewußtseyn kommen, wenn wir auf sie reflektiren, d. h. wenn wir ausdrücklich unsre unterscheidende Thätigkeit (Aufmerksamkeit) auf sie richten. Damit ist eine Denknothwendigkeit des Inhalts gegeben, die wir die unmittelbare nennen können. Denn diese ersten Perceptionen, die sowohl die reellen Dinge wie unser eignes reelles Seyn betreffen, drängen sich uns nicht nur von selbst auf, sondern sind auch ihrem Inhalte nach bedingt durch die Bestimmtheit, die unsere Gefühle und Empfindungen theils infolge der Natur unsers eignen Empfindungs- und Gefühlsvermögens, theils infolge der Ein- und Mitwirkung des reellen Seyns, erhalten und an der wir durchaus nichts zu ändern vermögen. An sie schließt sich eine andre Denknothwendigkeit des Inhalts an, die wir die mittelbare nennen können. Sie umfaßt alles Dasjenige, was wir mittelst der Reflexion theils in Betreff jener unmittelbaren Perceptionen und ihres Inhalts (z. B. der Objektivität desselben), theils aus ihnen und aus den mit ihrer Hülfe gebildeten Begriffen folgern und schließen. Die erste, unmittelbare Denknothwendigkeit manifestirt sich in den Gesetzen, nach denen wir empfinden, fühlen, percipiren, zugleich aber auch in den Gesetzen, nach denen das reelle Seyn auf uns ein- und zur Erzeugung unsrer Empfindungen und Gefühle mitwirkt; die zweite, mittelbare nur in den

Gesetzen, nach denen unser Denken Begriffe bildet, urtheilt, folgert und schließt.

Mit dieser doppelten Denknothwendigkeit des Inhalts verknüpft sich unmittelbar eine ebenfalls doppelte Denknothwendigkeit der Form. Denn der bestimmte, denknothwendige Inhalt unsrer Perceptionen und Anschauungen wie unsrer Urtheile, Folgerungen und Schlüsse ist nicht bloß bedingt durch die gegebene Bestimmtheit des reellen Seyns und seiner Mitwirkung, sondern zugleich auch durch die bestimmte, nothwendige Art und Weise, in der unser Denken als producirende wie als unterscheidende Thätigkeit thätig ist. So beruhen unsere Empfindungen auf der bestimmten Art und Weise, in welcher die Nervenreizung zur Affektion der Seele wird, von letzterer gleichsam aufgenommen und durch eigne Thätigkeit erst in eine Empfindung verwandelt wird; unsere Gefühle auf der bestimmten Art und Weise, in welcher unsere Seele durch ihre eignen Bestimmtheiten, Zustände, Thun und Leiden afficirt wird und diese Affektionen zu Gefühlen erhebt. Die Gesetze, nach denen diese producirende Thätigkeit unsers Geistes formell zu Werke geht, sind zwar noch wenig oder gar nicht bekannt; aber soviel giebt sich Jedem im eignen Bewußtseyn kund, daß sie auf eine für uns unabänderliche nothwendige Art sich vollzieht. Bekannter sind die Gesetze und resp. Normen, nach denen unsre unterscheidende Denkthätigkeit formell thätig ist. Denn sie sind nichts andres als die seit Aristoteles im Wesentlichen bekannten logischen Gesetze und Kategorieen mit den aus ihnen sich ergebenden allgemeinen Denkformen (des Begriffs, Urtheils und Schlusses). Dieß meine ich in meinem System der Logik so klar dargethan zu haben, daß ich mich darauf berufen zu dürfen glaube, so lange meine Ansicht und Beweisführung nicht widerlegt ist.

Alles nun, was der formellen Denknothwendigkeit widerspricht, ist nothwendig undenkbar. Denn da dieselbe in denjenigen Gesetzen und Normen besteht, nach denen unser producirendes und unterscheidendes Denken thätig seyn muß, um überhaupt zu Gedanken und zum Bewußtseyn derselben zu kom-

men, so kann kein Gedanke wirklich gedacht werden, der nicht diesen Gesetzen gemäß gebildet ist. Das formell Denknothwendige hat daher zu seiner Kehrseite die Denkunmöglichkeit seines Gegentheils, an der es zugleich als denknothwendig erprobt werden kann, so daß man sagen kann, das formell Denknothwendige ist Dasjenige, dessen Gegentheil undenkbar (ein Widerspruch — gegen die formellen Denkgesetze) ist. Dieß leuchtet von selbst ein, und könnte ohnehin nur bewiesen werden durch die Appellation an das eigne Bewußtseyn jedes Denkenden. Daraus folgt zunächst, daß wenn unser producirendes Denken seiner Natur nach nicht auf unbedingte, schöpferische Weise thätig seyn kann, sondern an die Mitwirkung des reellen Seyns gebunden ist, es schlechthin keinen Gedanken geben kann, der nicht in letzter Instanz (wenn auch durch noch so viele Vermittelungen) auf einer Empfindungs- oder Gefühlsperception beruhte. Und in der That wird Jedem sein eignes Bewußtseyn bezeugen und der Versuch es bestätigen, daß er schlechthin keinen Gedanken, keine Vorstellung, keinen Begriff sich zu bilden vermag, der nicht entweder aus Elementen von Sinnes- und Gefühlsperceptionen, wenn auch in ganz willkührlicher Weise, zusammengesetzt, oder von solchen Perceptionen (durch die Reflexion mittelst Abstraktion, Vergleichung, Urtheil, Schluß) abgeleitet wäre. Es folgt weiter, daß Alles, was uns für wahr gilt, aller Inhalt unsers Glaubens und Wissens, auf Objektivität und Wahrheit nur Anspruch haben kann, sofern es wiederum in letzter Instanz auf einer Sinnes- oder Gefühlsperception beruht. Es folgt endlich, was ohnehin längst anerkannt ist, daß was den logischen Gesetzen und Normen unsrer unterscheidenden Denkthätigkeit widerspricht, ebenfalls undenkbar seyn muß, und daher höchstens in Worten ausgesprochen, aber nicht gedacht werden kann.

Dagegen ist dasjenige, was von der Denknothwendigkeit des Inhalts abweicht, an sich keineswegs undenkbar. Denn die Denknothwendigkeit des Inhalts beruht nicht bloß auf der gegebenen Bestimmtheit (Natur) unsers Denkens, sondern ebenso

sehr auf der des reellen Seyns. Und daß letzteres an sich nicht auch anders seyn könnte als es ist, oder nur so seyn könne wie wir es aufzufassen uns genöthigt finden, läßt sich auf keine Weise darthun. Es läßt sich vielmehr nur zeigen, daß, weil nun einmal das reelle Seyn so und nicht anders ist und weil auch unser Geist so und nicht anders beschaffen und es daher auch nur so und nicht anders auffassen kann, wir es als so und nicht anders seyend denken müssen, daß also für uns die Denkbarkeit seines Andersseyns wegfällt. Ich muß daher zwar denken, daß hier ein Tisch vor mir steht und daß er realiter viereckig ist; aber darum ist es an sich keineswegs undenkbar (kein logischer Widerspruch), daß der Tisch nur meine selbstgemachte Vorstellung und daß er an sich nicht viereckig seyn könnte. Zu einem Widerspruche wird diese Annahme nur unter der Voraussetzung, daß unser Denken überhaupt keine schöpferische Thätigkeit und in Beziehung auf seine nothwendigen Gedanken durch das reelle Seyn necessitirt ist. Ebenso ist es an sich keineswegs undenkbar, daß die Sonne sich um die Erde drehen und die Bewegung der Himmelskörper überhaupt eine andre, als das Newton'sche Gravitationsgesetz besagt, seyn könnte: nur unter den gegebenen uns bekannten Umständen erscheint es unmöglich, daß sie anders sey; aber die Umstände selbst könnten sehr wohl andre seyn. Von der logischen Undenkbarkeit des Andersseyns kann mithin überall nicht die Rede seyn, wo die Nothwendigkeit nur auf der gegebenen Natur der reellen Dinge beruht; denn die logische Undenkbarkeit trifft überall nur dasjenige, was — wie die Vorstellung eines hölzernen Eisens — der Natur unsers eignen unterscheidenden (bewußten) Denkens widerspricht. Dasselbe gilt von allen rechtlichen und moralischen Grundsätzen und Grundbegriffen. Es involvirt keineswegs einen logischen Widerspruch, die moralische Bestimmung des Menschen und die menschliche Willensfreiheit zu leugnen. Es ist vielmehr nur unser Selbstbewußtseyn, d. h. das, was wir von der Natur unsers Willens und der Art und Weise, wie unsre Entschlüsse und Handlungen zu Stande kommen, per-

cipiren, es sind diese sich uns aufdrängenden Perceptionen oder denknothwendigen Gedanken, die uns nöthigen, das Gegentheil anzunehmen. Es ist mithin keine logische, sondern wiederum nur eine reale, in der gegebenen Natur unsers Willens liegende Nothwendigkeit: nur *weil* unser Wille einmal so beschaffen ist, haben wir das gewisse Bewußtseyn der Freiheit; aber *daß* er so beschaffen seyn müsse, ist nicht denknothwendig, das Andersseyn desselben also auch nicht undenkbar. Ja wir müssen dieß sogar auf unser Denken selbst übertragen. Nur *weil* unser Denken von Natur so und nicht anders beschaffen ist, gilt für dasselbe die Denknothwendigkeit, die in den Denkgesetzen sich manifestirt; aber *daß* unser Denken so beschaffen seyn müsse, ist nicht denknothwendig, sein Andersseyn mithin auch *an sich* nicht undenkbar: nur für uns, *in Folge* der Beschaffenheit unsers Denkens, ist es undenkbar. — Sonach aber zeigt sich überall, daß der Denknothwendigkeit des *Inhalts* keineswegs die Undenkbarkeit des Gegentheils zur Seite steht. Was ihr widerspricht ist an sich nicht undenkbar, involvirt keine contradictio in adjecto, sondern es erscheint *absurd*: die *Absurdität* vertritt hier die Stelle der logischen Undenkbarkeit. Wir würden es als absurd bezeichnen, wenn Jemand das reelle Daseyn der Dinge oder die Geltung des Satzes der Identität und des Widerspruchs bestreiten oder eine Wirkung ohne Ursache annehmen wollte. Wir würden an seinem Verstande irre werden, wenn Jemand bezweifeln wollte, daß $2 \times 2 = 4$ sey, oder nicht einzusehen vermöchte, daß die Winkel eines geradlinigen Dreiecks $= 2\,R$ seyen. Wir erklären es für absurd, das Recht des Eigenthums, das Strafrecht, die juristische und moralische Verantwortlichkeit (die menschliche Willensfreiheit) zu leugnen. Wir sind geneigt, Alles so zu nennen, was dem s. g. gesunden Menschenverstande, d. h. der Sammlung trivialer Wahrheiten, notorischer Thatsachen, Maximen ꝛc., die weit und breit im praktischen Leben Geltung haben, zuwiderläuft. Und in der That wird der gesunde Menschenverstand meist Recht haben oder doch den Aussprüchen desselben eine (wenn auch mißverstandene) Wahr-

heit zu Grunde liegen, weil nicht leicht zu allgemeiner Geltung kommen wird, was nicht in letzter Instanz auf einer ungetrübten, gesunden, in der Natur des menschlichen Geistes und seinem Verhältniß zum reellen Seyn liegenden Auffassung der Dinge beruht. Die Absurdität steht ihrer Natur nach in Beziehung, weil im Gegensatz zu der s. g. Gesundheit des Geistes, sobald unter letzterer eine von individuellen Lebenserfahrungen, Sympathieen und Antipathieen, Bedürfnissen und Interessen ꝛc. möglichst ungetrübte, also dem allgemeinen Wesen des Menschen entsprechende Art der Auffassung und Beurtheilung verstanden wird. Aber die strenge Wissenschaft muß den Begriff des Absurden auf dasjenige beschränken, was der genau erforschten, im oben angegebenen Sinne nachgewiesenen Denknothwendigkeit des Inhalts widerstreitet.

Aus den vorstehenden Erörterungen ergiebt sich, daß das, was wir Wissen im engern eigentlichen Sinne nennen, nicht nur wohl zu unterscheiden ist von der bloßen subjektiven Meinung und der persönlichen Ueberzeugung des Einzelnen, sondern auch noch keineswegs in Eins zusammenfällt mit Dem, was dem allgemeinen menschlichen Bewußtseyn unmittelbar für objektiv, gewiß und wahr gilt. Es zeigt sich vielmehr, daß die Objektivität, die Uebereinstimmung unsrer Gedanken mit dem reellen Seyn und Wesen der Dinge, und somit die Wahrheit des Gedachten niemals bloß vorausgesetzt werden darf, sondern daß nur diejenigen Gedanken für objektive gelten können, von denen sich nachweisen läßt, daß wir ihre Uebereinstimmung mit dem reellen Seyn annehmen müssen. Kurz es ergiebt sich, daß nicht nur alle Gewißheit und Evidenz und somit alle persönliche Ueberzeugung auf der Denknothwendigkeit beruht, sondern daß als ein Wissen nur gelten könne, was nach Inhalt und Form als nothwendig übereinstimmend mit dem reellen Seyn sich darthun (zum klaren Bewußtseyn bringen) läßt. —

Aber, wird man fragen, wenn solchergestalt die Denknothwendigkeit mit ihren Gesetzen und Normen nicht nur unser Em-

pfinden und Fühlen, sondern auch unser Denken, unser Urtheilen, Folgern und Schließen, unser Wissen und Glauben nach Inhalt und Form beherrscht, — woher dann die unbestreitbare Thatsache, daß nicht nur die persönlichen Meinungen und Ueberzeugungen der Einzelnen in den wichtigsten Angelegenheiten sich so entschieden widersprechen, sondern auch die Wissenschaften gegen einander in Widerspruch stehen und die eine behauptet, was die andre bestreitet? Namentlich aber, woher kommt es, daß der Irrthum so häufig ist nicht nur im Gebiete der Wahrnehmung und Beobachtung, sondern auch des Urtheils und des Schlusses, nicht nur bei den einzelnen Individuen, sondern auch innerhalb der Wissenschaft? Woher kommt es, daß kein besonnener Naturforscher richtig beobachtet und geschlossen, kein Mathematiker richtig gerechnet zu haben glaubt, so lange nicht andre Männer der Wissenschaft ihrerseits zu denselben Resultaten gelangt sind? —

Ich kann auf diese Fragen wiederum nur mit Dem antworten, was ich an einem andern Orte (Grundprinc. d. Philos. II, 71 f. 87 f. Syst. d. Log. S. 68 ff.) bereits darzuthun gesucht habe. Zunächst mit dem Nachweis, daß neben der Denknothwendigkeit zugleich eine Denkwillkühr hinläuft, welche ebenso gewiß zur Natur unsers Geistes gehört als jene. Auch sie läßt sich nicht bezweifeln und bestreiten, weil alles Bestreiten und Bezweifeln das Daseyn willkührlicher Gedanken voraussetzt. Denn wir bezweifeln nur das Ungewisse, also das Nicht-nothwendige; wir bestreiten nur das Irrige, Unwahre, also wiederum nur das Nicht-nothwendige, Nicht-objektive. Diese Denkwillkühr beruht einerseits auf der Fähigkeit unsres Geistes, Vorstellungen, die ursprünglich nur unter Mitwirkung des reellen Seyns (als bloße Wahrnehmungen) entstanden, uns in's Bewußtseyn zurückzurufen, also auf dem Reproductions- oder Erinnerungsvermögen. Andrerseits darauf, daß dieses Vermögen, obwohl es auch selbstthätig wirksam ist, so daß oft von selbst (unwillkührlich) eine Vorstellung die andre hervorruft, doch zugleich unter die Botmäßigkeit unsers Willens gestellt ist, so daß wir unsere einmal gebildeten Vorstellungen nicht nur beliebig zu repro-

duciren, sondern auch beliebig zu ändern und umzugestalten, zu sondern und neu zu verbinden vermögen. Dieß Vermögen, mit unsren Vorstellungen — wenn auch nur bis zu einem gewissen Grade — in der angegebenen Weise frei zu schalten und zu walten, ist die s. g. Einbildungskraft (Phantasie), die, soweit sie von der Spontaneität unsers Willens und somit von Allem, was den Willen bewegt, von unsern Bedürfnissen und Trieben, Neigungen, Wünschen, Begierden, Interessen, Vorsätzen ꝛc., abhängig ist, mit der Denkwillkühr in Eins zusammenfällt. —

Denkwillkühr und Denknothwendigkeit sind nun aber keineswegs streng von einander geschieden. So gewiß wir nämlich Gedanken überhaupt produciren und unterscheiden müssen, so findet doch zwischen unsrer producirenden und unterscheidenden Denkthätigkeit hinsichtlich der Nothwendigkeit ihrer *Ausübung* ein großer Unterschied statt. Ueber unsere Empfindungen und Gefühle und deren Perception haben wir schlechthin gar keine Gewalt. Sie drängen sich uns nicht nur unwillkührlich auf, so daß wir sie haben müssen, sondern auch an Inhalt und Form derselben vermögen wir durchaus nichts zu ändern: sowohl ihre Bestimmtheit als auch die Art und Weise, wie sie sich bilden, ist unsrer Willkühr durchaus entzogen. Unsere *producirende* Denkthätigkeit rein für sich erscheint mithin in *jeder* Beziehung der Denknothwendigkeit unterworfen. Anders verhält es sich mit unsrer *unterscheidenden* (reflektirenden) Denkthätigkeit. Auch sie müssen wir zwar überhaupt ausüben, weil unser geistiges Wesen von Natur zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn bestimmt ist und ohne sie uns nichts zum Bewußtseyn kommen kann, ja das Bewußtseyn selbst gar nicht entstehen würde. Allein, so gewiß wir demgemäß immer unwillkührlich unterscheidend thätig sind und dabei ebenso unwillkührlich die logischen Kategorieen als Normen unsers Thuns überhaupt anwenden, so hängt es doch von uns ab, theils auf welche Objekte (Dinge oder Vorstellungen) wir unsere unterscheidende Thätigkeit (unsere Aufmerksamkeit) richten, theils *wie* wir unterschreiben, ob genau und sorgfältig, oder nachlässig und oberflächlich, theils endlich nach welcher be-

stimmten Kategorie, ob nach Qualität oder Quantität, nach Inhalt oder Form, Wesen oder Erscheinung ꝛc. wir die Objekte unterscheiden wollen. Was der unterscheidenden Thätigkeit als Stoff vorliegt, sind nur unsere Empfindungen und Gefühle, Perceptionen, Anschauungen, Vorstellungen überhaupt. Wie wir sie unterscheiden, so fassen wir sie auf: alle Auffassung wie schlechthin aller Inhalt unsers Bewußtseyns ist durch die unterscheidende Denkthätigkeit und die Art und Weise ihrer Ausübung bedingt, weil Alles nur durch sie seine Bestimmtheit für das Bewußtseyn empfängt. Je ungenauer daher die Unterscheidung vollzogen wird, desto unbestimmter wird der durch sie gewonnene Inhalt des Bewußtseyns seyn und desto leichter wird er zusammenfließen mit den (stets relativ unbestimmten) Vorstellungen, welche die Einbildungskraft in Folge unsrer Wünsche, Neigungen, Interessen ꝛc. hervorruft. Hieraus erklärt sich einfach ein großer Theil des Irrthums, der Illusion, der Verschiedenheit der Ansichten und Urtheile, der Meinungen und Ueberzeugungen. Denn auch da, wo der Irrthum und die Differenz nur auf Unkenntniß der Sache, auf Ignoranz zu beruhen scheint, liegt doch ein Mangel an klarer, genauer Unterscheidung vor zwischen dem, was ich weiß, und dem, was ich nicht weiß, zwischen dem wirklichen und dem bloß eingebildeten Wissen. Wenn z. B. Jahrhunderte lang angenommen ward, daß die Sonne sich um die Erde drehe, so rührte der Irrthum nur daher, daß man zu wissen meinte, die Erde stehe still, — in welchem Falle die wahrgenommene Bewegung freilich nur von der Sonne herrühren konnte, — d. h. der Irrthum beruhte auf einem bloß eingebildeten Wissen. Oder wenn der Mathematiker mit aller Sorgfalt rechnet, der Naturforscher mit aller Sorgfalt beobachtet, und es findet sich hinterdrein, daß er sich doch geirrt hat, so wird der Irrthum meist darauf beruhen, daß er sich eingebildet, alle Momente der Rechnung und resp. Beobachtung zusammengefaßt zu haben, in Wahrheit aber doch eines oder das andre übersehen hat. Gewöhnlich aber gerathen wir dadurch in Irrthum, daß unsere Einbildungskraft auf die angegebene Weise in

unsere unterscheidende, reflektirende, urtheilende Thätigkeit sich einmischt, und Demjenigen, was in Wahrheit unserer Auffassung nur unbestimmt vorliegt, eine ihm fremde Bestimmtheit giebt. Ich glaube z. B. in einiger Entfernung meinen Freund N. zu sehen; als aber der vermeintliche Freund näher kommt, finde ich, daß ich mich geirrt habe, — d. h. ich finde, daß mir meine vom Wunsche angeregte Einbildungskraft einen Streich gespielt und die wegen der Entfernung unbestimmte Wahrnehmung eines meinem Freunde ähnlichen Menschen mit der von ihr hervorgerufenen Vorstellung meines Freundes verschmolzen hat. Ich konnte hier den Irrthum vermeiden, wenn ich genau und sorgfältig unterschieden und mir damit zum klaren Bewußtseyn gebracht hätte, daß ich nur eine unbestimmte, meinem Freunde bloß ähnliche Menschengestalt vor mir habe; der Irrthum würde nicht eingetreten seyn, wenn ich den Wunsch, meinen Freund zu sehen, nicht gehabt oder meine Einbildungskraft gezügelt hätte. Aber die Einbildungskraft, einmal erregt, mischt sich *unwillkührlich* und *unbewußt* ein, und schon darum können wir niemals *absolut* sicher seyn, ob wir trotz aller Sorgfalt und Genauigkeit der Unterscheidung das Objekt richtig aufgefaßt haben. Ebensowenig sind wir jemals absolut sicher, ob wir nicht beim Beobachten und Combiniren, beim Urtheilen, Schließen und Folgern, trotz aller Sorgfalt ein wesentliches Moment übersehen haben. Dazu kommt, daß unser Unterscheidungsvermögen theils an sich selbst beschränkt, theils durch die Bestimmtheit der Gegenstände (die keineswegs eine absolute, sondern, weil veränderlich, nur eine relative ist) bedingt ist, daß mithin auch die sorgfältigste Unterscheidung kein *absolut* bestimmtes Resultat liefert und also auch unsere Auffassung niemals eine absolut klare und bestimmte seyn kann. Daraus aber folgt wiederum, daß auch unsere Urtheile, Schlüsse, Folgerungen, die in letzter Instanz stets auf der Auffassung beruhen, niemals absolut sicher seyn zu können. Je unbestimmter daher die Auffassung und resp. der Gegenstand derselben, je größer die Anzahl der Momente, die unterschieden und zusammengefaßt

werden müssen, um zu einem bestimmten Begriffe, Urtheile, Schlusse zu gelangen, je bedeutender das Interesse, das an der Sache, um die es sich handelt, hängt, desto näher liegt die Möglichkeit des Irrthums, desto unsicherer ist das Urtheil und der Schluß, und desto größer wird daher die Differenz der Ansichten und Ueberzeugungen seyn. Absolut ausgeschlossen ist die Möglichkeit des Irrthums niemals. —

Sonach aber ergiebt sich: trotz der Denknothwendigkeit, die über unserm Denken waltet und der wir allein die Möglichkeit des Wissens und einer festen Ueberzeugung verdanken, ist doch unser Bewußtseyn derselben, und somit all' unsere Gewißheit und Evidenz nur eine relative. Das folgt außerdem auch schon daraus, daß unser Wesen überhaupt, unser Denken, Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, also auch unser Wissen in keiner Beziehung absolut, unbedingt und unbeschränkt ist: nur dem absoluten Wissen kann absolute Gewißheit und Evidenz, dem menschlichen relativen nur relative Evidenz und Gewißheit zukommen. Relative, bedingte Gewißheit aber hat nothwendig verschiedene Grade. Denn zufolge ihrer Relativität steht sie in unaufhebbarer Beziehung zur Ungewißheit und Unbestimmtheit wie zur Möglichkeit des Irrthums; diese Beziehung kann eine nähere oder entferntere, die Möglichkeit des Irrthums eine größere oder geringere seyn. Zufolge ihrer Bedingtheit ist sie abhängig von den Bedingungen, den gegebenen Umständen und Verhältnissen, der Beschaffenheit des Objekts und seiner Beziehung zu dem es auffassenden Subjekt (dem menschlichen Geiste); und die Bedingungen können mehr oder weniger günstig, die Beziehungen zwischen Objekt und Subjekt näher oder entfernter seyn. Folglich wird unser Wissen sehr verschiedene Grade der Gewißheit und Evidenz und damit ein sehr verschiedenes Maaß wissenschaftlicher Geltung haben. Von der höchsten Gewißheit und Evidenz, deren wir fähig sind, wird eine Skala von Graden hinabführen bis zu dem Punkte, wo die Gewißheit in Ungewißheit und damit das Wissen in Nichtwissen, in Zweifel und Unwissenheit übergeht.

Iſt es aber ſo, — und die Thatſachen beſtätigen durchaus dieß Reſultat, — ſo wird die Verſchiedenheit des Grades der Gewißheit und Evidenz, die Verſchiedenheit der Objekte und ihres Verhältniſſes zu unſerm Geiſte beſtimmte Unterſchiede in unſerm Wiſſen ſelbſt zur Folge haben, — Unterſchiede, die, weil ſie ſowohl den Inhalt wie die Form des Wiſſens betreffen, als verſchiedene Arten des Wiſſens betrachtet werden können.

Dieſe verſchiedenen Arten darzulegen und unter ihnen dem Glauben ſeine Stelle anzuweiſen, behalten wir einem folgenden Artikel vor.

Ueber den erſten dogmatiſchen Fortgang der Philoſophie.

Von J. U. Wirth.

Zweiter Artikel.

Wenn unſer Beweis, daß der Anfang der Philoſophie das univerſelle problematiſche Urtheil ſey, richtig iſt; ſo iſt damit jeder dogmatiſche Anfang der Philoſophie zurückgewieſen, ſey dieſer nun realphiloſophiſcher oder erkenntnißtheoretiſcher Art. Einen realphiloſophiſchen dogmatiſchen Anfang hat bekanntlich Spinoza gemacht, indem er ſein Syſtem unmittelbar mit der Definition des Abſoluten begonnen hat; die erkenntnißtheoretiſche Art des dogmatiſchen Anfangs kann dagegen ſo mannichfaltige Formen annehmen, als es Formen des Erkennens gibt, in welchen man ein ſicheres Organ zur denkenden Erfaſſung der Wirklichkeit finden zu können glauben mag. Denn als ein ſolches Organ kann entweder irgend ein myſtiſches Vermögen der Seele betrachtet werden, wie F. H. Jakobi den Glauben, einen Vernunftinſtinkt als unmittelbares Organ einer ſchlechthin gewiſſen Vernehmung der transſcendentalen und empiriſchen Wirklichkeit, Schelling die intellektuelle Anſchauung als ein urſprüngliches, nicht zu erwerbendes Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß der abſoluten Identität beſtimmte; oder man kann in

einem realistisch empirischen Sinne von der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung als der Basis alles Wissens ausgehen, was die Herbart'sche Schule, ja merkwürdiger Weise selbst Hegel in s. Phänomenologie, und neuerdings K. Ch. Planck in s. System des reinen Realismus versucht haben; oder endlich kann der erkenntnißtheoretische dogmatische Anfang eine idealistische Gestalt annehmen, wie in dem Systeme von Descartes und J. G. Fichte und in der Schrift Reiff's: der Anfang der Philosophie, in welchem das reine Ich, das reine Selbstbewußtseyn als Princip der Philosophie gesetzt wird. Ich hatte anfänglich im Sinne, die besonderen Gründe, mit welchen die genannten Philosophen ihren Anfang motivirt haben, einer eingehenden Kritik zu unterwerfen; aber ich mußte dieselbe mit Rücksicht auf den Raum, den unsere Zeitschrift gestatten kann, zurückstellen, glaube daher hier meine schon gegebene positive Begründung des kritisch skeptischen Anfangs auch indirekt als Widerlegung einer jeden Art von dogmatischem Anfang gelten lassen zu dürfen, im Uebrigen aber mich auf folgende Bemerkungen beschränken zu müssen. Daß die Methode der Geometrie, mit Definitionen und Axiomen zu beginnen, von dieser nicht schlechthin voraussetzungslosen Wissenschaft nicht auf die Philosophie übergetragen werden dürfe, ist längst gegen Spinoza geltend gemacht worden, ebenso, wie die Ansicht Jakobi's von der Demonstration, worauf er seine Gefühlsphilosophie gründen wollte, allgemein als durchaus falsch anerkannt ist. Daß sodann die absolute Identität des Realen und Idealen eine bloße Voraussetzung sey, die sich gar nicht beweisen lasse, hat Schelling ausdrücklich gelehrt, und, da nach ihm die transscendentale Anschauung eben jene Voraussetzung enthält, so ist auch sie eben nur behauptet, nicht erwiesen. Planck beginnt seinen Beweis des empirischen Anfangs der Philosophie mit der Frage: Warum ist nicht Nichts, warum ist vielmehr ein wirkliches bestimmtes oder inhaltsvolles Seyn? Diese Frage ist aber nicht die allererste Frage; schon ihre Aufwerfung setzt voraus, daß wir eines Denkens des Seyns, eines Wissens im Allgemeinen fähig sind;

dieß hat aber Planck ebenfalls nicht bewiesen, sondern seine Beweisführung geht unter Voraussetzung des Wissens apagogisch dahin, daß, weil das rein idealistische Wissen einen Widerspruch in sich schließe, der Anfang des Wissens ein empirischer seyn müsse. Wie wenig aber auch ein solcher Anfang unmittelbare, unumstößliche Gewißheit gewähre, das hätte Planck von Herbart und Hegel lernen können, welche den empirisch realistischen Ausgangspunkt, welchen sie der Philosophie geben, der eine durch die Widersprüche, welche er in unseren Wahrnehmungen nachweisen wollte, der andere durch eine alle Phasen des unmittelbaren Bewußtseyns aufhebende und zuletzt nur im reinen Wissen endigende Dialektik, selber wieder zerstört haben. Auf den idealistischen Anfang endlich werden wir später zurückkommen.

Ist nun durch unseren kritisch skeptischen Anfang jede Art eines dogmatischen Anfangs ausgeschlossen, so ist damit keineswegs der Fortgang zu einem dogmatischen Setzen unmöglich gemacht; unser anfängliches universelles problematisches Urtheil kann übergehen in assertorische und sogar in apodiktische Urtheile, welche unser Denken als sich mit Nothwendigkeit auf ein Seyn beziehend und desselben innewerdend setzen. Insoweit solche apodiktische Urtheile sich innerhalb der Philosophie ergeben, wird alsdann das zuerst unendliche Gebiet des universellen problematischen Urtheils und damit dieses selbst limitirt; wir behaupten aber nicht nur, daß dieses nur allmählig geschehe, daß nur schrittweise feste Linien in jenem zuerst unendlichen Gebiet des Problematischen gezogen werden können, sondern daß auch bei der höchsten Vollendung des uns möglichen Wissens noch immer in transscendentaler, empirischer und idealer Hinsicht große Reste des blos problematischen Gebiets übrig bleiben, und dieß ist der Sinn unserer Behauptung, daß die Philosophie ein kritisch skeptischer Dogmatismus werden müsse, und daß sie hiezu durch die Natur unseres Anfangs ein für alle Male bestimmt sey.

Welches sind nun die allerersten apodiktischen Urtheile, welche sich limitirend an das universelle problematische Urtheil zunächst anschließen? Das Seyn, welches solche Ur-

theile von unserem Denken aussagen, kann nur ein von unseren Denkakten Unabhängiges, ein Ansich- oder Reellseyendes bedeuten; denn sonst wäre lediglich etwas Subjektives von unserem Denken ausgesagt, und wir wären nicht über unseren problematischen Anfang hinausgekommen. Jenes, von unseren Denkakten Unabhängige, welches die ersten apodiktischen Urtheile setzen sollen, wenn es solche gibt, können aber, wenn wir methodisch verfahren, nicht einzelne, außer dem Denken vorhandene Objekte, weder ein transscendentales, wie das Absolute, noch ein empirisches, ein Objekt der Wahrnehmung, noch selbst das Objekt des Selbstbewußtseyns, das Ich, seyn. Es kann — behaupten wir — der von der Philosophie schon versuchte dogmatische Anfang weder in der mystischen, noch in der empirischen, noch in der idealistischen Form, die wir angegeben haben, auch nur den ersten dogmatischen Fortgang bezeichnen, weil sie alle ein unmittelbares Innewerden von Objekten seyn wollen. Descartes, der eigentliche Begründer der neueren Philosophie, hat auf's lebendigste den wahren Anfang der Philosophie, die Unruhe des universellen problematischen Urtheils, praktisch an sich erfahren. Diese Erfahrung machen auch alle andern wahrhaft Philosophirende in sich durch und beginnen damit thatsächlich zu philosophiren, setzen aber irrthümlich hintennach die Gewißheit, zu der sie hindurchgedrungen sind, als das Erste im Philosophiren, und vergessen in ihrer Erinnerung das Allererste, was sie selbst als Anfang erlebt haben und was nie schlechthin aufgehoben wird. Descartes dagegen hat die unbedingte Skepsis nicht blos erfahren, sondern auch in seinem Selbstbewußtseyn festgehalten und ausgesprochen als die Bedingung alles Philosophirens; aber doch erscheint sie bei ihm erst als eine psychologische Thatsache, die er zwar als „etwas Nützliches" bezeichnet, ohne aber aus dem Begriffe der Philosophie den kritisch skeptischen Anfang abzuleiten und ihn bestimmt als universelles problematisches Urtheil zu formuliren, und so ist ihm zugleich jene Skepsis eigentlich nur die Einleitung zum Princip der Philosophie, dem idealistischen Satze: Ich denke, darum bin ich.

Hiebei nimmt er den Begriff des Ich im Sinne einer Subſtanz, eines für ſich Exiſtirenden, das zugleich der an ſich ſeyende, unabhängige Grund des Denkens iſt. Aber die Objektivität dieſes an ſich einer mannichfaltigen Vermittlung bedürftigen Begriffs liegt nicht unmittelbar im Denken des Anfangs. Im anfänglichen, ſchlechthin problematiſchen Denken liegt nur die Gewißheit des Satzes: das Denken iſt, nicht aber der Satz: ein von ſeinen Denkakten ſelbſt relativ Unabhängiges, ein Ich, iſt. Mit dem erſten Satze: das Denken iſt, iſt aber wieder, wenn wir uns nicht Unterſtellungen erlauben wollen, nur geſagt: unſer Denkakt iſt; damit iſt gar kein von unſerem erſten Denkakte Unabhängiges, kein wahres Seyn, geſetzt; wir ſind über unſer erſtes problematiſches Urtheil nicht hinausgekommen.

J. G. Fichte hat eigentlich nur den idealiſtiſchen Carteſiſchen Anfang erneuert. Vermöge ſeiner ſcharfen Analyſe hat er aber ganz richtig erkannt, daß „die Geſetze, nach welchen man die Grundhandlung ſich als Grundlage des menſchlichen Wiſſens ſchlechterdings denken müſſe, hiebei noch nicht als giltig erwieſen, ſondern ſtillſchweigend als ausgemacht vorausgeſetzt werden.“ (Sämmtl. W. Bd. I. S. 92.) Allein damit hat er ſein ganzes Verfahren ſelbſt als unmethodiſch widerlegt. In der That, wenn wir auf das Seyn eines von unſerem Denkakte als ſolchem unabhängigen Objekts, ſey es auch das Ich ſelbſt oder Gott oder ein ſinnliches Ding, nur mittelſt Anwendung der Denkgeſetze ſchließen können; ſo müſſen vor Allem dieſe Denkgeſetze ſelbſt gewiß ſeyn und von uns erwieſen werden, und die allererſten apodiktiſchen Urtheile müſſen daher, wenn es ſolche gibt, die Denkgeſetze zu ihrem Inhalte haben. Ehe das Denken außer ſich ein Seyn als Objekt finden kann, muß es in ſich ein Seyn finden, das doch von allen Denkakten unabhängig iſt. Dieſes Seyn ſind die Denkgeſetze, die wir ſelbſt leugnen, bezweifeln, in unſeren Denkakten können aufheben wollen, und die doch in allem Denken, alſo auch allen Denkakten als das von ihnen Unabhängige, inſofern wirklich oder an ſich Seyende, ſchlechthin Giltige ſich erweiſen.

Gibt es nämlich Denkgesetze, so können sie nur die allgemeinen Formen seyn, wornach schlechthin alles Denken thätig ist. Nun ist aber alles Denken 1) ein Bestimmen. Indem wir denken, haben wir bestimmte Gedanken, Vorstellungen, und das Denken unterscheidet sich von dem bloßen Vorstellen darin, daß unsere Vorstellungen, die Gebilde des Vorstellens, in einander verlaufen, sich unterschiedslos verwirren, während das Denken seine Begriffe und auch die Vorstellungen, auf die es sich bezieht, unterscheidet und in dieser Unterscheidung bestimmt. So war unser universelles problematisches Urtheil ein Denkakt, weil wir darin seine Momente, das Subjekt und das Prädikat und in diesem wieder das Seyn und Nichtseyn, bestimmt und darin von einander unterschieden haben. 2) Es ist der vorstellenden Fantasie als solcher ganz gleichgiltig, ob ihre Gebilde dem Seyn entsprechen oder nicht; das Denken aber will dieses Seyns gewiß werden; es will seine Bestimmungen als seyend denken, oder mit Einem Wort sie setzen. Diesen Sinn = als seyend denken hat das Wort „setzen" eigentlich, wie das lateinische ponere. So haben wir in unserem ganzen ersten Artikel gezeigt, daß das wahre, hiemit auch das philosophische Denken ein Denken des Seyns seyn soll, und das universelle problematische Urtheil ist nur darum der philosophische Grundakt, weil das Denken inne geworden, daß es in seiner unphilosophischen Gestalt des Seyns nicht sicher sey, und weil es zugleich desselben theilhaftig zu werden strebt. 3) Das Denken muß aber die als seyend gesetzten Bestimmungen, die es zuerst unterscheidend bestimmt hat, wieder auf einander beziehen, sie verbinden, weil das Denken selbst in sich eines ist. Gibt es daher Denkgesetze, so gibt es Gesetze des Bestimmens, des Setzens und des Verbindens.

Alles Denken ist vorerst ein Bestimmen, denn wenn wir denken, so denken wir nicht gar Nichts, sondern Etwas. Etwas aber, sey es nun etwas Subjektives oder Objektives, ist ein Bestimmtes, und das Bestimmte ist nothwendig unterschieden von dem Anderen, was es nicht ist. Das Denken ist daher

ein Bestimmen d. h. ein Denken von Etwas als einem Bestimmten, sich selbst Gleichen, und darin Unterschiedenem von dem, was es nicht ist. Nennen wir das Gedachte A, so ergibt sich hieraus positiv das Denkgesetz der Identität: A = A d. h. das Gedachte ist ein Bestimmtes, sich selbst Gleiches; negativ das Denkgesetz des Widerspruchs: A non est Non-A, d. h. was wir denken, müssen wir in seiner Bestimmtheit als unterschieden von dem, was es nicht ist, denken. Beide Gesetze sind im Grunde nur die zwei Seiten Eines Gesetzes; denn es liegt in der allgemeinen Natur alles Denkens, unterscheidendes Bestimmen zu seyn, und diese Allgemeinheit ist zugleich der Beweis ihrer Wahrheit, sofern alles Denken, auch das sie vorgeblich negirende, sie doch anerkennen und im Negiren wieder bejahen muß, die Gesetze des Bestimmens folglich, wie alle Axiome, den Grund ihrer Wahrheit in ihnen selbst tragen. Denn würde jemand ihre Wahrheit verneinen, so würde er den Satz bejahen: A = Non A; damit würde er aber anerkennen, daß das Bejahen und Verneinen desselbigen von demselbigen unmöglich sey, d. h. er würde die Gesetze des Bestimmens als wahr voraussetzen.

Die Bestimmtheit, in der ich etwas denke, schließt alles in sich, was ich von ihm bejahe, also nicht blos ein Prädikat in seiner Allgemeinheit, sondern dieses zugleich in der besonderen Form, in der ich es ihm in Hinsicht auf seine eigenthümliche Beschaffenheit, die Zeit, den Ort, in welchem ein Ding als befindlich gedacht werden kann, beilege, und diese besondere Form der Bestimmtheit bezeichnet man mit dem Ausdruck Beziehung. Unser Denkgesetz will daher, genauer ausgedrückt, besagen: ich kann unmöglich etwas von demselben schlechthin in derselben Beziehung (also in derselben partikulären Bestimmtheit, in derselben Zeit u. s. w.) bejahen oder als seyend denken und verneinen oder als nicht seyend denken. Nun ist dieser unser Satz zwar ursprünglich seinem Inhalt nach nur ein Gesetz d. h. eine mit Nothwendigkeit, selbst auf bewußtlose Weise wirkende und immanente Form alles Denkens; aber die Form, in der

wir, über unser Denken philosophirend, es gefaßt haben, ist ein Urtheil und zwar ein apodiktisches, weil wir darin Etwas, eine Norm als eine wirkliche und zugleich nothwendige Bestimmtheit des Denkens gesetzt haben. Hat daher unser erstes universelles problematisches Urtheil also gelautet: es ist möglich, daß allem, was wir denken, ebensowohl das Seyn als das Nichtseyn zukomme; so wird nun dieses Urtheil durch ein ebenso universelles, auf alles Denken sich beziehendes, aber zugleich apodiktisches Urtheil zwar nicht schlechthin aufgehoben, aber doch nach einer Seite hin limitirt und nach dieser Seite hin das kritisch skeptische Wissen in ein dogmatisches verwandelt, nämlich durch das Urtheil: es ist aber doch unmöglich, daß irgend einem Etwas, das wir denken, das Seyn und Nichtseyn in derselben Beziehung zugleich zukomme.

Daß die allerersten apodiktischen Urtheile, welche dem anfänglichen problematischen Urtheil limitirend zur Seite treten sollen, ebenso universell, wie letzteres, seyn und ebenso, wie dieses, schlechthin auf alles Denken sich beziehen müssen: das ließ sich zum voraus erwarten, und es dürfte kein geringes Moment für die Richtigkeit unseres ersten Schrittes in das dogmatische Gebiet darin liegen, daß dieser Schritt ein Urtheil ist, welches sich ganz von selbst an das erste universelle problematische als seine Begränzung anschließt. Fichte zeigte darin, daß er von dem Satze, A = A, als einem schlechthin gewissen ausging, ein ganz richtiges Bewußtseyn davon, daß dieses Gesetz, die allererste, schlechthin universelle und nothwendige Norm alles Denkens ist, und es freut uns hierin mit diesem Denker auf positive Weise zusammenzutreffen. Nur ist seine Ansicht, daß dieser Satz sich nicht beweisen lasse, irrig, und die von ihm versuchte Ableitung des Satzes, Ich = Ich, aus demselben beruht auf einer Reihe von Unterstellungen, sowie auch aus dem Obigen folgt, daß nicht der Satz, Ich = Ich, sodern der schlechthin allgemeine, A = A, die erste dogmatische Aufstellung der Philosophie seyn muß. Auf die Einwendungen, welche man gegen das erste Denkgesetz in seiner Doppelform erhoben

hat, wie auf die verschiedenen Fassungen desselben kann ich hier nicht eingehen, und bemerke nur, daß es durchaus falsch ist, wenn Einige in dem Gesetz der Identität den Sinn finden, jedes Ding stimme mit sich selbst zusammen, oder wenn Hegel umgekehrt den in den Dingen vorhandenen realen Widerstreit als Instanz gegen dasselbe geltend macht. Die Bestimmungsgesetze verbieten durchaus nicht, den Gegensatz und selbst den Widerstreit in den Dingen zu denken; sie verbieten nur den logischen Widerspruch, der etwas ganz anderes ist als der reale Widerstreit.

Die Bestimmungsgesetze beziehen sich auf alle Gedanken, nicht blos die objektiven, sondern auch die blos subjektiven, indem jeder Gedanke, wenn er überhaupt ein Gedanke seyn soll, ein bestimmter, von anderen Akten unterschiedener Akt des Bewußtseyns seyn muß. Nun liegt es aber im Wesen des Denkens, daß es sich auf das Seyn bezieht; denn das Denken soll ein wahres Denken seyn, und dieß ist es nur, wenn es mit dem Seyn übereinstimmt. Dieß zeigt sich schon in den Bestimmungsgesetzen insofern, als auch sie das Denken wenigstens hinsichtlich seiner Möglichkeit, ein Denken des Seyns zu seyn, normiren. Denn in der Uebereinstimmung eines Gedankens mit den Bestimmungsgesetzen liegt zwar nicht seine Wirklichkeit, wohl aber seine Möglichkeit, zu seyn, und umgekehrt in der Nichtübereinstimmung mit ihnen seine Unmöglichkeit, da alles Denken, das sich widerspricht, unmöglich ist. Indem nun das Denken sich selbst fortbildet, wenn es vom Denkmöglichen zum Denken des Wirklichen fortgeht; so bilden sich auch die Gesetze des Denkens des Seyns oder die Gesetze des Setzens hervor aus den Bestimmungsgesetzen. Wenn nämlich unmöglich dasjenige, was wir denken, zugleich seyn und nicht seyn kann; so müssen wir das weitere universelle apodiktische Urtheil fällen, welches unser universelles problematisches Urtheil limitirt und das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten enthält: alles, was wir denken, ist entweder oder ist nicht, und es gibt kein Mittleres zwischen beidem. Dieses Denkgesetz bestimmt die Nothwendigkeit des Setzens überhaupt, und zwar schreibt es, da alle Bestimmungen, die sich zu einander wie Seyn und Nichtseyn verhalten, einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind, mit Nothwendigkeit vor: von allen kontradiktorisch entgegengesetzten Bestimmungen mußt du nothwendig eine setzen d. h. nicht blos sie überhaupt denken, sondern denken, daß sie sey, annehmen, daß ihr die Wirklichkeit entspreche. Während die beiden früheren Gesetze das Setzen selbst noch dahingestellt seyn lassen, und nur lauten: wenn du setzest, so darfst du dir

nicht widersprechen u. s. w.; so schreibt das dritte Gesetz vor: du *mußt* setzen.

Daß nun von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Bestimmungen eine mit Nothwendigkeit gesetzt, die andere aufgehoben werden müsse, das lehrt zwar das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten; aber *welche* gesetzt werden müsse, läßt es unbestimmt, und hiefür gibt es selbst keine Norm an. Soll daher, was doch eben dieses Gesetz zugleich schlechthin verlangt, aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit des Setzens fortgeschritten werden; so muß ein Gedanke gegeben seyn, welcher uns mit Nothwendigkeit bestimmt, uns für eine der kontradiktorisch entgegengesetzten Bestimmungen zu entscheiden, dieselbe also zu setzen oder zu denken, daß sie sey, und die andere aufzuheben oder zu denken, daß sie nicht sey. Ein solcher Gedanke nun ist der (logische) *Grund* oder, da ein Denken des Seyns nicht mehr bloßes Denken, sondern schon denkendes Erkennen ist, die ratio cognoscendi, und die Setzung selbst, zu welcher das Denken durch diesen Grund bestimmt wird, heißt die (logische) *Folge*. Wir gelangen daher zu einem vierten universellen apodiktischen Urtheile, welches abermals unser anfängliches universelles problematisches Urtheil limitirt und das *Denkgesetz des Grundes* enthält: setze nichts ohne Grund, oder, so oft wir etwas setzen, müssen wir hiezu durch einen Gedanken bestimmt werden, der sein Seyn bejaht und sein Nichtseyn ausschließt. Auch dieses Gesetz hat seine Nothwendigkeit in sich selbst, nämlich darin, daß alles Denken, auch das dasselbe verneinende, doch in demselben wurzelt, sofern jeder, welcher es verneint, also sein Nichtseyn behauptet, genöthigt ist, hiefür einen Grund anzugeben, damit aber seine unumgängliche Wahrheit und Nothwendigkeit anzuerkennen. Der logische Grund, welchen dieses Gesetz zu seinem Inhalte hat, ist hiebei nicht identisch mit dem Begriffe der Ursache, der causa efficiens, d. h. desjenigen Wirklichen, durch welches das *Werden* eines anderen Realen, eine Wirkung, gesetzt wird; aber der logische Grund ist dennoch ein Erkenntnißgrund, ein Gedanke, der uns mit Nothwendigkeit bestimmt, das *Seyn* oder *Soseyn* (nicht blos das Werden) eines Gedachten zu setzen und sein Nichtseyn oder Andersseyn auszuschließen, wie *Leibnitz* selbst, welcher bekanntlich zuerst das Gesetz des Grundes als Denkgesetz aufstellte, dasselbe ganz richtig bestimmte, wenn er sagte: alterum est principium rationis sufficientis, vi cujus consideramus, nullum factum reperiri posse *verum* aut *veram existere* aliquam enunciationem, nisi adsit ratio sufficiens, cur potius *ita sit quam aliter*. So oft wir behaupten, einen Grund zu einer Annahme zu haben, wollen wir sagen, daß wir mit Nothwendigkeit uns zur

Wirklichkeit deſſen, was jene Annahme enthält, beſtimmt wiſſen. Beide Geſetze, das Geſetz des ausgeſchloſſenen Dritten und das des Grundes, ſind daher Geſetze des Setzens im engeren, eigentlichen Sinne des Wortes; jenes aber normirt die Nothwendigkeit des Setzens überhaupt, dieſes normirt die Wirklichkeit des Setzens und zwar ſo, daß das wirkliche Setzen zugleich ein Ausſchließen des Nichtſetzens, alſo in ſich zugleich nothwendig iſt. Umgekehrt ſind die zwei erſten Geſetze Geſetze des bloßen denkenden Beſtimmens, und zugleich erhellt aus unſerer Darſtellung der organiſche Zuſammenhang der vier entwickelten Denkgeſetze, insbeſondere wie an das Geſetz des Widerſpruchs das des ausgeſchloſſenen Dritten und an dieſes wiederum das Denkgeſetz des Grundes ſich unmittelbar anſchließt.

Das Denken, ſoweit es in den bisher kurz angegebenen Geſetzen ſich explicirt, iſt ein Setzen von unter ſich unterſchiedenen Beſtimmungen; allein das Denken iſt nicht allein dieß, es iſt auch ſeiner Natur nach ein *Verbinden* aller der unterſchiedenen Beſtimmungen, die es geſetzt hat, die es als ſeyend denken muß, und für dieſes Verknüpfen muß es daher nothwendig ebenſo gut eine allgemeine Norm, ein allgemeines Denkgeſetz geben, wie für die zwei anderen Denkthätigkeiten, das Beſtimmen und das Setzen. Dieſes Denkgeſetz iſt meines Wiſſens bis jetzt als Geſetz noch von keinem Philoſophen aufgeſtellt worden. Da es das tiefſte aller Denkgeſetze iſt, ſo ſetzt es alle früheren Denkgeſetze voraus und lautet: denke alle als ſeyend geſetzten, von einander unterſchiedenen Gedanken doch bei allem Unterſchiede als Ein *Ganzes*. Allein dieſes Denkgeſetz *des Ganzen* näher zu beſtimmen, ſeine Nothwendigkeit beſtimmter zu erweiſen und es gegen die zahlreichen Einwendungen, welche ſich gegen daſſelbe, hiemit gegen ſeine Ebenbürtigkeit mit den längſt anerkannten Denkgeſetzen erheben werden, zu rechtfertigen, das würde mich hier weiter führen, als der Raum geſtattet. Ich kann jedoch auch von der näheren Begründung des neuen Denkgeſetzes hier vorerſt abſehen, da der Zweck der vorſtehenden, freilich nur ſkizzirenden Abhandlung, die Aufſtellung der Denkgeſetze als den erſten dogmatiſchen Fortgang der Philoſophie von ihrem Anfange aus zu erweiſen, auch ſchon durch die Entwicklung der bisher anerkannten und nur mit Unrecht beſtrittenen Denkgeſetze, ſoweit dieß der Raum geſtattet hat, erreicht ſeyn wird. Denn ſo Viel erhellt aus unſerer Abhandlung, daß wir nun zu einem wirklichen *Seyn des Denkens* gelangt ſind. Iſt das Seyn im wahren Sinne des Wortes ein von allen Denkakten, auch denjenigen, durch welche wir zweifeln, negiren, doch zugleich Unabhängiges; ſo iſt die Wirklichkeit und Nothwendigkeit eines ſolchen Seyns nunmehr evident, indem als

dieses Seyn, als dieses von allen Denkakten, auch dem unbedingten Zweifel Unabhängige sich die Denkgesetze erwiesen haben. Die Denkgesetze sind zwar zunächst nur im Denken und für dasselbe; aber sie sind doch in demselben so, daß sie zugleich von ihm unabhängig sind, ein Objektives im Subjektiven, ein schlechthin Nothwendiges in aller Willkühr, eine das Denken schlechthin bestimmende Macht. Es kommt also dem Denken ein Seyn im wahren reellen Sinne des Wortes zu; ja es ist sogar hypothetisch das Seyn außer uns, das äußere Seyn durch sie bestimmt, indem wir urtheilen müssen, daß, wenn es ein äußeres Seyn gibt (was wir freilich bis jetzt noch nicht bewiesen haben und noch nicht beweisen konnten), auch dieses Seyn gemäß den Denkgesetzen gedacht werden, also jedes außer uns Seyende ein bestimmtes, mit sich identisches seyn müsse, nicht in derselben Beziehung ein Prädikat haben und nichthaben könne u. s. w.

Wie ich, nachdem ich zuerst die geschichtlich hervorgetretenen Versuche eines dogmatischen Anfangs der Philosophie zurückgewiesen hatte, eine Bestätigung der Richtigkeit der Art und Weise, wie ich den ersten positiven Fortgang der Philosophie bestimme, darin glaubte finden zu dürfen, daß auch J. G. Fichte doch nicht umhin konnte, das Denkgesetz der Identität zum ersten positiven Ausgangspunkt seines Idealismus zu machen: so freue ich mich, in wesentlichen Beziehungen mit Ulrici in Feststellung der ersten philosophischen Positionen zusammenzutreffen, und ich schmeichle mir, auch durch seine scharfsinnige Entwicklung meine Auffassung in denselben wesentlichen Beziehungen erhärtet zu sehen. Denn wenn er in seinem vortrefflichen Werke, System der Logik, in welchem er seine Ideen über den philosophischen Anfang gründlich gegenüber von den gegen sie erhobenen Einwendungen beleuchtet, sich gegen die unmethodische Anmuthung, den Anfang mit dem absoluten Realprincip zu machen, ausspricht, und das Princip im Sinne des ersten Anfangs- und Ausgangspunktes alles Wissens, also der das Wissen erzeugenden Thätigkeit, welche nur das Denken seyn kann, gefaßt wissen will; so stehe ich hierin im Wesentlichen auf seiner Seite, da auch ich den philosophischen Anfang zwar nicht als das Denken überhaupt, aber doch als Denkakt, als eine besondere Denkhandlung bezeichnet habe. Wenn er sodann insbesondere in der Denknothwendigkeit den Grund aller Gewißheit findet (S. 28 ff.); so ist es unschwer zu zeigen, daß eben diese Denknothwendigkeit das Bestimmtseyn des Denkens durch seine Gesetze selber sey, und mithin die Aufstellung der Denkgesetze als der alle Denknothwendigkeit begründenden Normen die erste dogmatische Position der Philosophie seyn müsse. Denn dieß

oder jenes ist mir gewiß, heißt, nach Ulrici's eigener richtiger Erklärung (S. 29) negativ ausgedrückt: es ist mir unzweifelhaft, ich kann es nicht bestreiten, ich kann es nicht anders denken, als ich es denke, oder aller Zweifel, hiemit alle Möglichkeit, etwas ebensowohl so, als auch anders zu denken, ist ausgeschlossen; positiv ausgedrückt heißt es: ich habe Gründe, es anzunehmen, und diese Gründe sind die auf mein Denken wirkende Macht, die es bestimmt, etwas so und nicht anders zu denken. Ich stimme hiemit überein; aber, weil diese Erklärung richtig ist, so erhellt auch daß die positive Form der Denknothwendigkeit, hiemit auch ihres Bewußtseyns, der Gewißheit, welche letztere eben das Bewußtseyn von der bestimmenden Macht der Gründe ist, auf dem Denkgesetze des Grundes, die negative Form derselben aber auf dem Denkgesetze des Widerspruchs beruht, weil eben dieses Denkgesetz lautet: es ist unmöglich, dasselbe in derselben Beziehung als so und anderssеyend zu denken, folglich, wenn dieses Gesetz nicht wahr wäre, logischer Weise jederzeit die Möglichkeit offen bliebe, dasselbe als so und anderssеyend zu denken, hiemit niemals irgend Etwas unzweifelhaft werden könnte.

Beruht nun aber die Denknothwendigkeit, hiemit auch alle Gewißheit auf den Denkgesetzen, so muß auch die Aufstellung der Denkgesetze der allererste dogmatische Akt der Philosophie seyn, und die Denkgesetze können nicht erst, nachdem die Denknothwendigkeit festgestellt ist, hintennach entwickelt werden. Hierin befinde ich mich, so Viel ich sehe, in einer Differenz mit Ulrici. Auch kann ich nicht zugeben, was Ulrici S. 5 behauptet, daß die Selbstgewißheit des Denkens von seinem eigenen Seyn, dieselbe, welche schon Descartes mit seinem Cogito, ergo sum, Fichte mit seinem sich selbst setzenden Ich habe bezeichnen wollen, der nothwendige, allein mögliche Ausgangspunkt der Philosophie sey. Ich gestehe, diese Behauptung mit der anderen (S. 28) nicht reimen zu können, daß die Selbstgewißheit des Denkens von seinem eigenen Seyn nur Ausfluß und Ausdruck der Denknothwendigkeit sey, da doch, was ein Ausfluß von einem Anderen ist, zu diesem logischer Weise sich nur wie die Folge zu seinem Grunde, das Abgeleitete zu seinem Princip verhalten kann, eine methodologisch richtige Bestimmung des dogmatischen Ausgangspunktes der Philosophie aber erfordert, daß nicht dasjenige, was sich in unserem Wissen subjektiv als ein Abgeleitetes, als eine logische Folge kundgibt, sondern das Princip und der Grund desselben als der allein mögliche positive Ausgangspunkt der Philosophie gesetzt werde. Ueberdieß ist die Selbstgewißheit von dem eigenen Seyn nur für das unphilosophische Bewußtseyn eine unmittelbare; es existirt in ihm

als Selbstgefühl. Aber diese unmittelbare Selbstgewißheit hat als solche, als unmittelbare für die Philosophie so wenig irgend eine objektive Giltigkeit, als die tausenderlei anderen Meinungen und Vorurtheile, deren Wahrheit dem unphilosophischen Bewußtseyn unmittelbar gewiß ist, als namentlich die Gewißheit von der Existenz der äußeren Gegenstände, welche gleichfalls dem unphilosophischen Bewußtseyn eine unmittelbare ist. Die Selbstgewißheit von seinem eigenen Seyn kann für das philosophische Denken nur eine vermittelte seyn, und sie ist dieß namentlich in der Form, in welcher Ulrici sie selbst S. 22 ganz richtig bestimmt, und in welcher das Denken sich nicht blos als ideell, sondern als reell, an sich seyend oder als das von seinen Gedanken Unabhängige erfaßt. Muß aber die unmittelbare Selbstgewißheit ebenso, wie jede andere unmittelbare Gewißheit, vom philosophischen Denken zunächst aufgehoben werden, um erst als eine vermittelte zur Giltigkeit zu gelangen; so kann auch sie so wenig, als irgend eine andere Gewißheit, der Kritik und dem Zweifel, hiemit der Macht des universellen problematischen Urtheils sich entziehen, und dieses letztere stellt sich damit auch gegenüber von jener Selbstgewißheit als der philosophische Anfang heraus.

Allein — könnte Ulrici von seinem Standpunkte aus erwiedern — auch dieses problematische Urtheil macht doch noch eine Voraussetzung, indem es das Denken und die Möglichkeit der Erkenntniß voraussetzt und eben damit auch diejenigen Voraussetzungen involvirt, welche Ulrici als die Grundvoraussetzungen der Philosophie bezeichnet. Mithin würde die Philosophie doch auch im Setzen des universellen problematischen Urtheils nicht voraussetzungslos seyn, sondern hätte die auch in ihm gemachten Voraussetzungen als unbestreitbar und damit als keine bloße Voraussetzungen darzuthun.

Ich glaube hierauf entgegnen zu können, daß mein Anfang nicht blos das Denken voraussetzt, sondern sogar selber ein Denken ist, und zwar daß er sich als ein Urtheil und darin als bewußt unterscheidende und die Unterschiede auf einander beziehende Denkthätigkeit vollzieht und selber weiß. Die Bestimmungen des Denkens, welche Ulrici S. 9—25 entwickelt, schließt daher das universelle problematische Urtheil theilweise selbst in sich; aber es schließt darum die Gewißheit des Denkens von seinem eigenen reellen oder seinem Ansichseyn noch nicht in sich, und ist deßwegen noch kein apodiktisches, sondern eben nur ein problematisches Urtheil *). Wenn sodann dieses

*) Aber das universell problematische Urtheil setzt doch ein Denken voraus, welches es fällt, und diese Voraussetzung muß von der Philo-

Urtheil lautet: es ist gleich sehr möglich, daß allem, was wir denken, das Seyn sowohl entspreche als daß es ihm nicht entspreche; so läßt es ausdrücklich die Möglichkeit der Erkenntniß, d. h. eines Denkens, dem das Seyn entspricht, offen, und hierin unterscheidet sich unser Standpunkt von dem des abstrakten, sich selbst widersprechenden, weil die Unmöglichkeit des Wissens dogmatisch behauptenden Skepticismus. Aber es behauptet darum noch nicht die Wirklichkeit des Wissens und kann dieß nicht, weil es der philosophische Grundakt ist. Ausdrücklich habe ich endlich die Annahme der materiellen Voraussetzungslosigkeit der Philosophie, welche in der Behauptung einer reinen absoluten Produktivität des philosophischen Wissens bestehen würde, geleugnet und die bloße formelle Voraussetzungslosigkeit derselben behauptet, kraft welcher sie keinen Inhalt des Bewußtseyns als seyend anerkennen kann, bevor er bewiesen ist. Aber eben diese formelle Voraussetzungslosigkeit der Philosophie erfordert den Akt der universellen Aufhebung aller unmittelbaren Gewißheit, also das universelle problematische Urtheil als Anfang der Philosophie, und diese selbige formelle Voraussetzungslosigkeit wird dann nicht aufgehoben, sondern nur bestätigt, wenn das Denken dazu fortschreitet, die anfänglich behauptete und offen gelassene Möglichkeit des Wissens dadurch zur Wirklichkeit zu erheben, daß irgend ein Inhalt des Denkens, also z. B. die Denkgesetze als die allem Denken, auch dem kritisch skeptischen, immanenten Formen in ihrer Nothwendigkeit erwiesen werden. Denn was bewiesen ist, ist, wie Ulrici selbst richtig bemerkt, keine bloße Voraussetzung mehr, d. h. es ist keine Voraussetzung in formeller Beziehung, weil es dann, sein

---

sophie, wenn sie voraussetzungslos verfahren will, wenigstens gerechtfertigt werden, was nur durch den Nachweis geschehen kann, daß sie unbestreitbar und unbezweifelbar ist, weil alles Bezweifeln und Bestreiten selbst Denken ist. Nur diese in und mit dieser Rechtfertigung sich ergebende Unbestreitbarkeit und Unbezweifelbarkeit des Denkens habe ich die Selbstgewißheit des Denkens von seinem eignen Seyn genannt, und dieselbe nur darum, weil in ihr die Rechtfertigung jener Grundvoraussetzung, die nothwendig jeder Satz, jedes Urtheil, also auch das universell-problematische Urtheil wie die Aufstellung irgend eines Denkgesetzes macht, als den Ausgangspunkt der Philosophie bezeichnet. Daß dieser Unbestreitbarkeit und Unbezweifelbarkeit, d. h. der Unmöglichkeit, das Denken als nicht seyend zu denken, in Wahrheit eine Denknothwendigkeit und näher zugesehen, das Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs zu Grunde liegt, ist vollkommen richtig. Aber dieß muß doch von jener Unbestreitbarkeit aus erst dargethan werden, weil durch letztere allein jene Grundvoraussetzung gerechtfertigt werden kann, und diese Rechtfertigung nothwendig das Erste ist, womit die Philosophie beginnen muß, wenn sie mit dem Principe der Voraussetzungslosigkeit oder mit dem universell problematischen Urtheile Ernst machen will. —

H. Ulrici.

Inhalt mag gegeben seyn, wie und woher er will, durch die Formthätigkeit des Denkens, welche das Beweisen ist, als giltig vom Denken selbst gesetzt ist.

Recensionen.

A. Foucher de Careil: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, précédée d'un mémoire. Paris 1854.

— — Lettres et opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction. Paris. Ladrange. 1854.

Der Verfasser der vorliegenden Schriften gehört zu den Erscheinungen, welche dem Deutschen, namentlich aber dem Preußen, mag er auch noch so sehr überzeugt seyn von der weiten Verbreitung wissenschaftlichen Sinnes in seinem Vaterlande, ein Gefühl des Neides geben, ja Schaamröthe auf die Wangen treiben können. Daß ein junger Graf, der die Sommermonate auf seiner Herrschaft, den Winter in seinem eignen Hôtel in Paris zubringt, dem in der glücklichsten Häuslichkeit und einem weiten Kreise ihn ehrender Freunde sich der Zerstreuungen genug darbieten, daß dieser es nicht scheut Jahre lang sich im Deutschen unterrichten zu lassen, und dann in einem deutschen Archiv unter den nachgelassenen Papieren eines Philosophen nur im Interesse der Wissenschaft nach Solchem sucht, was der Veröffentlichung werth ist, das ist bei uns leider ganz unerhört. In Frankreich kommt dergleichen öfter vor. Denn, um nur bei Leibnitz selbst stehen zu bleiben, so reiht sich, was vor Jahren der Baron Barchou de Penhoën in seiner Geschichte der deutschen Philosophie, und was später der Prinz Albert de Broglie, der Uebersetzer des Systema theologicum, über Leibnitz gesagt hat, den gediegensten Arbeiten über diesen Urahn deutscher Philosophie an. Es bleibe ununtersucht, ob dieser Unterschied mit der verschiedenen Confession zusammenhängt, und damit, daß in katholischen Ländern ja auch viel häufiger als in protestantischen, Söhne reicher und vornehmer Familien den geistlichen Stand ergreifen; Eines steht fest, daß wenn wir nicht glücklicher Weise Herrn von Humboldt besäßen, wir kaum eine Antwort hätten, wenn Jemand die Beschuldigung gegen uns ausspräche, daß wissenschaftliche Beschäftigung bei uns ein Kennzeichen untergeordneter bürgerlicher Stellung sey. —

Gehen wir nun von dem Verfasser zu den Schriften selbst über, und zwar zu der zuerst genannten, so ist darin ein Leibnitz'sches lateinisches Manuscript veröffentlicht und mit französischer Uebersetzung begleitet, welches sich in der Bibliothek von Hannover befindet, und dort die Ueberschrift führt: Ani-

madversiones ad Joh. Georg. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia. (Der Titel Animadversiones begegnet uns in den Leibnitz'ſchen Manuſcripten öfter. Man denke an die von Guhrauer herausgegebenen Animadversiones ad Cartesii principia, neben welchen, als ich die Bibliothek benutzte, in demſelben Fascikel ſich Animadversiones in varia Weigelii scita befanden.) Es iſt dies derſelbe Wachter, der ſchon früher (1699) ein deutſches Werk gegen den zum Judenthum übergetretenen J. P. Specth (Moses Germanus) unter dem Titel: „Der Spinozismus im Judenthum" geſchrieben und darin auf die Verwandtſchaft des Spinozismus und der Kabbalah aufmerkſam gemacht hatte. Die Bemerkungen, welche Leibnitz zu dem lateiniſchen Werke Wachters macht, betreffen theils dieſe Behauptung, theils den Inhalt der Spinoziſtiſchen Lehre, welcher letztern ſtets die Sätze entgegengeſtellt werden, die ſich aus der Monadenlehre ergeben, und die Leibnitz gewöhnlich als die ſchlagendſten Argumente gegen den Spinozismus vorzubringen pflegt. Außerdem ſpricht er auch in dieſen, im höheren Alter geſchriebenen, Bemerkungen wieder aus, was er ſchon ſehr frühe eingeſehen hatte: Spinosa incipit ubi Cartesius desinit (p. 48). Dieſer Satz möge uns zum Uebergange zu dem dienen, was uns in der vorliegenden Schrift eigentlich mehr intereſſirt hat, als die Leibnitz'ſchen Animadversiones, zu dem vom Herausgeber vorausgeſchickten Mémoire, welches auch in ſeiner Extenſion das Manuſcript Leibnitz's weit übertrifft. Das Thema, welches hier durchgeführt wird, iſt eigentlich in den erſten Zeilen ausgeſprochen: Je ne crois pas à l'influence de Spinoza sur Leibniz ..... Je crois au contraire trouver dans ... Leibniz la trace d'une réaction puissante contre Spinoza. Der Beweis für dieſe Behauptung wird dann ſo geführt, daß gezeigt wird, wie die Monadenlehre zu Reſultaten führen muß, die den Lehren Spinoza's diametral entgegenſtehn, und daß, da die präſtabilirte Harmonie eine nothwendige Folgerung aus dem Begriffe der Monade iſt, es nur auf einem Mißverſtändniß beruht, wenn deutſche und franzöſiſche Philoſophen in der Lehre von der Harmonie Spinozismus geſehen haben. Der Verf. geht dann aber noch weiter. An das Factum anknüpfend, daß Spinoza ganz erſtaunt geweſen ſey, als Leibnitz ihm bewieſen, daß Descartes' Bewegungsgeſetze mit der Erfahrung ſtreiten, und daß drei Jahre nach dieſer Zuſammenkunft Spinoza zugeſtanden habe, aus dem Carteſianiſchen Begriff der Materie laſſe ſich die Phyſik nicht conſtruiren, will er vielmehr folgern, daß Leibnitz der Lehrer, Spinoza der Belehrte geweſen ſeyn möchte. Dies Letztere ſcheint mir etwas zu kühn. Dagegen bin ich darin mit dem Verfaſſer des Mémoire vollſtändig einverſtanden, daß Leib-

nitz's Lehre einen Gegensatz zum Spinozismus bilde, ja ich gehe viel weiter, als er, indem ich behaupte, daß die Consequenz des Leibnitz'schen Systems dahin führt, dem alle Realität abzusprechen, dem allein Spinoza welche zuschreibt, der Gottheit. Dies aber hindert mich nicht noch jetzt festzuhalten, was ich früher behauptet habe, daß Leibnitz, ehe er zu seinem monadologischen Systeme kam, zum Spinozismus geneigt, und sich davon nur durch den Begriff des substanziellen Einzelwesens gerettet habe. Ich kann mich nicht überzeugen, daß ohne Grund in den Nouveaux essais dem Theophile, der sonst immer nur Leibnitz's eigne Lehre vorträgt, die Worte in den Mund gelegt werden: Je commençais à pencher du côté des Spinosistes. Ich hatte früher mich auch darauf berufen, daß der, von mir zuerst aus Leibnitz's Manuscript herausgegebene, Aufsatz de vita beata einen Beleg abgebe dafür, daß als er ihn schrieb, er „a Cartesii et Spinozae autoritate non plane sese liberaverat", um die Worte aus der Vorrede zu Leibnitz's Opp. phil. zu wiederholen, in der ich auch noch bemerkte, daß, während viele Sätze dieses Aufsatzes ganz Cartesianisch klängen, einer derselben enthalte, was sich „iisdem fere verbis" in Spinoza's de intell. emend. finde. Seit Guhrauer von diesem Satz, Trendelenburg endlich vom ganzen Aufsatz gezeigt hat, daß er aus lauter wörtlich dem Descartes entlehnten Sätzen besteht, hört er freilich auf zu beweisen, daß er nach der Lectüre jenes Tractats geschrieben wurde. Das Gegentheil aber ist auch nicht bewiesen, obgleich ich zugeben will, daß es wahrscheinlich ist. Indeß wird mir zu viel aufgebürdet, wenn der verehrte Herausgeber der réfutation im avant-propos außerdem als „erreur assez grave" rügt, Erdmann habe „oublié, que l'Ethique était postérieure à la date qu'il a fixée", und habe also Unmögliches behauptet. Wo ist dies geschehen? In meiner Ausgabe steht der Aufsatz de vita beata ohne Jahreszahl unmittelbar vor einem 1677 geschriebenen, in diesem Jahre aber erschienen die Opp. posth. und wurden gewiß sogleich gelesen. Daß ich in der Vorrede sage, er habe als juvenis zum Spinozismus sich geneigt, enthält nur, wie ich das schon gegen Guhrauer (dem die Beziehung auf meine Vorrede dunkel blieb) bemerkt habe, daß die juventus d. h. die Vierzige noch nicht abgelaufen war, und wenn ich in m. Gesch. d. neuern Phil. Leibnitz in „sehr jungen Jahren" zu Spinoza's Ethik Noten machen lasse, so ließe sich erstlich ein solcher Ausdruck, von einem Einunddreißigjährigen gebraucht, wohl noch vertheidigen, zweitens aber berechtigt, wenn hinsichtlich der Noten wirklich ein Anachronismus begangen wäre, dies nicht zu sagen, ich hätte die Abfassung der vita beata in eine Zeit gesetzt, wo noch nicht erschienen war, was doch nach mei-

ner Anſicht darin excerpirt ſeyn ſollte. — Das „pencher du côté des Spinosistes“ iſt übrigens ſehr gut möglich, ehe die Opp. posthuma herauskamen. Auf die Bekanntſchaft mit dem Tract. theolog. polit. und das perſönliche Zuſammentreffen mit Spinoza, welches letztere doch immer zeigt, daß Leibnitz Spinoza hoch achtete, würde ich viel weniger Gewicht legen, als darauf, daß Leibnitz ſehr frühe einſah, daß der Carteſianismus eigentlich ſo zu faſſen ſey, wie Spinoza ihn (ſpäter) ausbildete. Wenn er dann im höheren Alter von der Zeit ſprach, in der die Lehren Descartes' noch großen Einfluß auf ihn äußerten, ſo konnte er kaum anders als dies eine Neigung zur Anſicht der Spinoziſten nennen. Wenn daher bemerkt worden iſt, es fehle in dem raſchen Entwicklungsgange Leibnitz's die Zeit, wo er zum Spinozismus geneigt habe, ſo glaube ich, daß man die Analogie mit einem Schulcurſus, wo freilich um in die Prima zu kommen, die Secunda muß verlaſſen werden, zu weit ausgedehnt hat. Ich für mein Theil wenigſtens kann, ohne im Geringſten von meinen früheren Anſichten abzugehn, Guhrauer's Behauptung, daß Leibnitz's Syſtem zu einer ſeiner Hauptquellen den Carteſianismus habe, und daß es einen Gegenſatz zum Spinozismus bilde, mir aneignen; nur würde ich beide nicht als Glieder eines ſolchen Gegenſatzes faſſen, die auf einer Linie ſtehn, ſondern behaupten, daß Leibnitz's Syſtem den Spinozismus zugleich hinter ſich läßt, weil er aus dem ſpinoziſtiſch aufgefaßten Carteſianismus ſich in ſeinen Harmonismus rettet. (Bildet doch auch das Thier einen Gegenſatz zu der Pflanze und ſteht doch höher als dieſelbe, weil es die Pflanzennatur als ein Moment ſeines Lebens an ſich hat.) Daß aber Leibnitz den Carteſianismus nicht wie Solche, die bloße Carteſianer waren und blieben, aufnahm, dies war bei einer Natur, die weniger als irgend eine zu einem bloßen Schüler geſchaffen war, erklärlich. Schreibt er doch ſelbſt in einem Briefe an Simon Foucher, er ſey ſo gewöhnt daran, ſelbſt zu denken, daß es ihm große Mühe mache Bücher zu leſen, welche ein Nachdenken fordern, weil dadurch „on est gêné furieusement“, darum habe er die leichten Sachen von Bacon und Gaſſendi viel genauer geleſen, als die des Descartes, in deſſen Büchern er zwar ſehr oft blättere, beſonders um zu finden was er noch nicht geleiſtet habe, den er aber vorzüglich aus den Darſtellungen Andrer kenne. (Wer in dieſen Aeußerungen den Beweis finden wollte, daß Leibnitz alſo dem Descartes wenig oder Nichts danke, der muß bedenken, daß er in dieſem Briefe, der nach dem Jahre 1675 geſchrieben iſt, ganz eben ſo wie vom Descartes ſo auch vom Euklid und überhaupt von allen Büchern über Geometrie ſpricht, die er auch nicht geleſen, ſondern bloß um den eignen

Gedankengang zu beleben durchblättert haben will.) Dies führt uns nun auf

die zweite Schrift, womit der verehrte Verfasser uns beschenkt hat, in welcher sich dieser Brief an Foucher, so wie überhaupt die ganze bisher ungedruckte Correspondenz Leibnitz's mit diesem gelehrten Skeptiker und Gegner der Cartesianer findet, und die außerdem Bemerkungen über den bekannten Streit zwischen Locke und Stillingfleet, dem Bischof von Worcester, Reflexionen über eine Schrift des Abbé Esprit, den man als den Vorgänger Larochefoucauld's ansehn kann, weiter einen bisher ungedruckten Discours sur la générosité, ferner kritische Bemerkungen zu einigen Artikeln in Bayle's Wörterbuch, endlich den Briefwechsel Leibnitz's mit Fontenelle enthält. Daran schließt sich ein kleiner Leibnitz'scher Aufsatz de l'usage de la méditation und unter der Ueberschrift Fragmens divers: ein französisches und ein lateinisches Fragment des Aufsatzes de vita beata, einige kleinere Aufsätze die Religion und Moral betreffend, und ein größeres Mémoire pour les personnes éclairées, in welcher u. A. auf die große Bedeutung der Akademien hingewiesen wird. Ein Anhang giebt historische Notizen über die Personen, die in diesen Schriften genannt werden, und eine ausführliche Einleitung ist ihnen vorausgeschickt. Diese letztere enthält eine sehr genaue Angabe alles dessen, was in den letzten Jahren in Frankreich und Deutschland für Leibnitz geschehn ist. (Die freundschaftliche Neckerei, daß Erdmann die Correspondenz mit Arnauld „declarait introuvable, parce qu'il ne l'avait pas trouvée", kann ich, eben weil sie das ist, nicht ohne Erwiderung lassen: Ich habe nur behauptet und behaupte noch jetzt, daß die von Leibnitz abgeschickten Originalbriefe sich unter den Papieren des Empfängers befinden und also nicht in Hannover sondern in Paris gesucht werden müssen. Die Concepte sind bekanntlich später in Hannover aufgefunden, und es verhält sich damit, glaube ich, so: Sertro, der mir während ich an der Vorrede zu meiner Ausgabe des Leibnitz arbeitete, das schrieb, was, fast wörtlich aus seinem Briefe übersetzt, daselbst pag. XVII steht, hat nachher, wahrscheinlich kurz vor seinem Tode, in einem Fascikel, das einen andern Namen trug, die Arnauld'schen Briefe und Leibnitz'schen Briefconcepte aufgefunden, und sie unter die philosophischen Schriften gethan, unter welchen Grotefend 1845 dieselben fand. Daß sie sich im Jahre 1836 unter den Fascikeln, welche das Hannoversche Archiv unter der Ueberschrift Philosophische Manuscripte bewahrte, nicht befanden, dies weiß ich gewiß.) Das Interessanteste unter den herausgegebenen Sachen ist meiner Ansicht nach die Correspondenz mit Foucher. Die historischen Notizen über diesen Mann, der in Deutschland so

wenig bekannt iſt, daß ihm ſogar gewöhnlich ein falſcher Vorname beigelegt wird, ſind ſehr dankenswerth. Das franzöſiſche Fragment der Vita beata war mir bekannt; ich habe, da ich den ausführlicheren lateiniſchen Aufſatz gab, jenes mit Abſicht nicht in meine Ausgabe aufgenommen. Von dem lateiniſchen, von Guhrauer in Wien aufgefundenen, Fragmente wußte ich bis jetzt nichts. Uebrigens wird mir mit jedem neuen Entwurf dieſes Aufſatzes, welcher bekannt wird, immer gewiſſer, daß die von Trendelenburg aufgeſtellte Anſicht, der ganze Aufſatz ſey anzuſehn wie die Ueberblicke über Platon's Phädon, über Epictet's Enchiridion, über Spinoza's Ethik u. a. m., die ſich in Leibnitz's Papieren finden, oder gar zu vergleichen mit einer geſchichtlichen Darſtellung, wo man den Philoſophen mit ſeinen eignen Worten ſprechen laſſe, unhaltbar iſt. Jene Ueberſichten haben, wo ſie eine Ueberſchrift tragen, alle eine ſolche, die ſie als das ankündigen, was ſie ſind. Als Hiſtoriker hätte Leibnitz geſagt: Cartesius de vita beata oder ſo etwas. Aber eine ſachliche Ueberſchrift geben, an der Arbeit ſo herum feilen, in drei verſchiedenen Sprachen daſſelbe ſagen, nur um zu zeigen was ein Andrer für wahr hält, ſcheint mir nicht Leibnitz's Art. Ich finde keine Unmöglichkeit darin, daß er an Thomaſius als 23jähriger ſchreibt, er ſey *nicht* Carteſianer, daß er ſpäter es für ein Glück erklärt, ſo ſpät (als er kein 23jähriger mehr war) und als ſelbſtſtändiger Denker zu einem gründlicheren Studium des Carteſius gekommen zu ſeyn, und daß er in der Zwiſchenzeit, welche den Brief an Thomaſius von dieſer ſpäteren Erklärung trennt, eine Abhandlung de vita beata ſchreibt, welche die eignen ethiſchen Anſichten nicht beſſer ausdrücken konnte, als indem ſie den Descartes ſprechen ließ. Die Einleitung, welche den ineditis vorausgeſchickt iſt, zerfällt in drei Theile. Der erſte handelt von der Theorie der Ideen und entwickelt bei Gelegenheit des Streites zwiſchen Malebranche und S. Foucher die Stellung, welche Leibnitz hier einnimmt, und die Art und Weiſe wie ſeine Theorie ſich vom Materialismus und Pantheismus frei hält. Der zweite Abſchnitt betrifft die Moral und bekämpft als eine in Deutſchland ausgeſprochene Anſicht, daß Leibnitz Eudämoniſt ſey. Leibnitz's Kritik über das Buch des Abbé Esprit gibt dem Herausgeber Gelegenheit, dieſen Vorwurf abzulehnen, das von ihm herausgegebene Mémoire pour les personnes éclairées wieder, nachzuweiſen, daß es ein gewiſſer moraliſcher Sinn war, der Leibnitz zu ethiſchen Anſichten brachte, die nicht unmittelbar aus dem Begriffe der Monade folgten. (Aber wohl aus der Harmonie des Alls, ließe ſich hier hinzuſetzen.) Endlich wird mit Anknüpfung an den Streit Locke's und Stillingfleet's Leibnitz's Or-

thodoxie beſprochen, d. h. ſeine Stellung zum katholiſchen Dogma. Eine Zuſammenſtellung der platoniſchen Ideen mit Leibnitz's Monaden, die auf den erſten Blick nicht glücklich ſcheint, wird ſpäter durch die Erinnerung an des Ariſtoteles Entelechien rectificirt, die der Platoniſchen Wiedererinnerung mit Leibnitz's Harmonie iſt uns etwas zu kühn. Ein großes Verdienſt iſt es, daß hier genauer eingegangen wird in die Art und Weiſe, wie nach Leibnitz in der Monade ſich ein poſitives und privatives Moment verbinden; ob die Art, wie das letztere mit den mathematiſchen Puncten identificirt wird, die Sache Allen deutlich macht, iſt freilich eine andere Frage. Nachdem dann endlich noch Leibnitz gerühmt worden iſt, daß er den analytiſchen Weg im Philoſophiren gehe, der allein vor dem Pantheismus rette, womit auch zuſammenhänge, daß er die Diss. de art. combin., die ſynthetiſch verfahre, in ſpäterer Zeit als verfehltes Werk bezeichnet habe, ſchließt die Einleitung mit der Hoffnung, daß die „hautes conceptions de l'esprit moderne", welche das Leibnitz'ſche Syſtem enthalte, immer mehr Eingang und Anklang finden werden.

In den zuletzt erwähnten Bemerkungen des Grafen Foucher macht ſich der Punkt ſichtbar, auf welchen ſich die Vorliebe gründet, mit dem die Franzoſen in neuerer Zeit gerade Leibnitz behandeln, und auch ganz abgeſehn von dem Umſtande, daß er nicht deutſch geſchrieben hat, behandeln würden: das Gefühl, daß von deutſcher Philoſophie Notiz genommen werden müſſe, iſt bei ihnen allgemein. Eben ſo allgemein aber auch, und durch Stimmen aus Deutſchland fortwährend genährt, die Ueberzeugung, daß die neueſte deutſche Philoſophie mit ihren Conſtructionen a priori zum Pantheismus führe. Da kann ihnen nun keiner ſo willkommen ſeyn als der, welcher, einer der größten deutſchen Philoſophen, dabei entſchiedener Anti-Pantheiſt iſt, und in deſſen Speculationen die Beobachtung des eignen Geiſtes ſo oft als der Faden der Ariadne erſcheint. Aus allen dieſen Gründen iſt er der Mann der neueren franzöſiſchen Schule, die auf pſychologiſcher Grundlage ruht, und gerade weil ihr Pantheismus vorgeworfen wird, einen Schutz gegen den Pantheismus ſucht. Spinoza oder Leibnitz?, ſo heißt es jetzt bei ihnen. Denkende und ausgedehnte Subſtanz oder Monadenlehre und präſtabilirte Harmonie? Dabei wird es nicht bleiben. In einer höheren Form wird ſich dieſelbe Frage bei ihnen wiederholen. Es wird auch bei ihnen einmal heißen, wie es bei uns hieß: Schelling oder Fichte? Gilt das als Natur und Intelligenz ſich ſetzende Abſolute oder das Ich und die moraliſche Weltordnung? Freilich um dieſen Fortſchritt zu machen, werden die Franzoſen ſich gründlicher als bisher mit dem bekannt ma-

chen müſſen, mit dem die Alternative des ſiebzehnten Jahrhunderts multiplicirt werden muß, um zum Dilemma des neunzehnten zu werden, und den wir eben deswegen, ganz arithmetiſch geſprochen, den Hauptfactor in der modernen Philoſophie nennen, mit Kant.

Erdmann.

Verzeichniß

der neu erſchienenen philoſophiſchen Schriften des In- und Auslandes.

E. F. Apelt: Die Theorie der Induction. Mit 2 Figuren u. 1 Zahlentafel. Leipz. 1854. ($1^1/_3$ Thlr.)

B. Auerbach: Spinoza. Ein Denkerleben. Neu durchgearbeitete Aufl. Mannh. 1855. (1½ Thlr.)

Barchou de Penhoën (membre de l'Institut): Essai d'une philosophie de l'histoire. 2 Vols. Paris. Girodet. 1854. (15 Fr.)

J. Barni: Élements métaphysiques de la doctrine du droit par E. Kant, traduit de l'allemand. Par. 1853.

Beneke's Neue Seelenlehre nach methodiſchen Grundſätzen in einfach entwickelnder Weiſe für Lehrer bearbeitet von G. Raue, Dr. med. 3te verb. u. verm. Aufl. Bautzen 1854. (22½ Ngr.)

A. Bernauer: Die Freiheit d. menſchl. Willens. Eine hiſtor. philoſ. Darſtellung. München 1854. (5 Ngr.)

G. Boole: An Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities. Lond. Walton. 1854. (14 Sh.)

F. Bouillier: Histoire de la philosophie Cartesienne. Par. Durand. 1853.

C. C. J. Bunsen: Outlines of the Philosophy of Universal History, applied to Language and Religion. Lond. Longman. 1854.

M. Carriere: Das Weſen u. d. Formen der Poeſie. Ein Beitr. zur Philoſ. des Schönen u. d. Kunſt. Mit literarhiſtor. Erläuterungen. Leipz. 1854. ($2^1/_3$ Thlr.)

H. M. Chalybaeus: Historical Sketch of Speculative Philosophy from Kant to Hegel, designed as an Introduction to the Opinions of the recent Schools. Translated by A. Tulk. Lond. 1854. (8½ Sh.)

A. Colston: The Basis of Moral Science. Lond. 1854. (5 Sh.)

Compendium philosophiae ad usum seminariorum, auctore M.***, olim philos. professore. Edit. III. Par. Lecoffre. 1853.

C. Csillagh: Aeſthetik d. Tonkunſt in Verbindung mit einer ausführl. Grammatik u. Poëtik der Muſikſprache aus kosmiſchen, akuſtiſchen und empiriſch pſycholog. Grundſätzen entwickelt ꝛc. 1r Thl. Preßburg 1854. (1 Thlr. 20 Ngr.)

J. Dervey: Logic, or the Science of Inference; a Popular Manual. Lond. Bohn. 1854. (5 Sh.)

F. Dittes: Das Aeſthetiſche nach ſeinem eigenthüml. Grundweſen und ſeiner pädagog. Bedeutung dargeſtellt. Eine gekrönte Preisſchrift. Lpz. 1854. (15 Ngr.)

F. Dorguth: Das Licht der wahrhaft kosmiſchen dem Irrlichte der Hegel'ſchen Dialektik gegenüber. Ein Sendſchreiben von Hrn. Dr. A. Schopenhauer. Magdeburg 1854. (5 Ngr.)

M. Drbal: Die absolute Kritik. Antwort auf das Sendschreiben des Hrn. Sigmund Barrach an Hrn. Dr. Rob. Zimmermann. Wien 1854. (8 Ngr.)

J. Ebel: Die Philos. der heil. Urkunde des Christenthums. Beleuchtungen in zwanglosen Heften. 1s Heft: Die Berechtigung. Stuttg. 1854. (21 Ngr.)

Eine höhere Weltanschauung zur Lösung der allgemeinen Lebensfrage und zur Versöhnung aller Parteien. Hambnrg 1854. (1 Thlr.)

Dr. Erdmann: Denkzettel für Prof. K. Ph. Fischer in Erlangen. [Zugleich ein Nachtrag zu seiner Abhandlung über den Naturalismus.] Halle 1854. (6 Ngr.)

W. Esser: Psychologie. 2r Theil: Die Lehre vom Gefühls- und Begehrungsvermögen. Münster 1854. (1 Thlr. 20 Ngr.)

A. Foucher de Careil: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, précédée d'un mémoire. Paris. Ladrange. 1854.

Derselbe: Lettres et opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction. Paris. Ladrange. 1854.

L. George: Lehrbuch der Psychologie. Berl. 1854. 2½ Thlr.)

Ch. F. Gockel (Großh. Bad. Hofrath ꝛc.): Encyklopädische Einleitung in die Philos. für Gelehrtenschulen und zum Selbstunterricht. Karlsr. 1855. (20 Ngr.)

A. Graffunder: Ueber Kunst. (Fragmente aus Briefen.) Eine Vorlesung ꝛc. Berl. 1854. (7½ Ngr.)

G. G. Gramm: Die Denklehre oder Logik, allgem. faßlich dargestellt f. Alle, welche in kurzer Zeit richtig denken lernen wollen. Halle 1854. (8 Ngr.)

A. Günther u. J. E. Veith: Lydia. Philos. Jahrbuch. Vierter und fünfter (zugleich letzter) Jahrgang. Wien 1854. (2 Thlr. 20 Ngr.)

C. L. W. Heyder: Ethices Pythagoreae vindiciae. Francof. a M. 1854. (5 Ngr.)

J. N. Huber: Die cartesischen Beweise vom Daseyn Gottes. Eine philos. Abhandl. Augsb. 1854 (6 Ngr.)

Th. Jacob: Letzte Gründe u. Folgerungen daraus. Berl. 1854. (22½ Ngr.)

Ideen, Reflexionen und Betrachtungen aus Schleiermachers Werken. Herausg. v. L v. Lancizolle. Berl. 1854. (1¼ Thlr.)

P. Knoodt: Günther und Clemens. Offene Briefe. II. u. III. Wien 1854. (2 Thlr. 24 Ngr.)

A. L. Kym: Die Weltanschauungen u. deren Consequenzen. Zürich 1854.

P. S. Mancini e J. Mamiani: Intorno alla Filosofia di Diritto. Lettere etc. Ediz. IV Torino 1853.

O. Marbach: Ueber Unsterblichkeit. Eine Sylvesterrede am 31. Decbr. 1853. Leipz. 1854. (2 Ngr.)

G. Midenmann: Der Magnetismus des Menschen. Eine Kritik der gangbaren Lehre v. d. fünf Sinnen und der aus ihr hervorgegangenen Irrthümer in Philos. u. Theologie. Nürnb. 1851. (21 Ngr.)

K. Monnard: Recht u. Pflicht, ihr gegenseitiges Verhältniß als sittliche Grundlage des Gesammtverhaltens in Bezug auf d. Glück der Einzelnen u. d. Wohl d. Völker. (Deutsche Bearbeitung v. Verf.) Elberf. 1854. (16 Ngr.)

L. Noack: Propädeutik d. Philosophie. Einleit. in d. Philos. u. Encyklopädie der philos. Wissenschaften. Ein Lehrb. f. akad. Vorlesungen. Weim. 1854. (2 Thlr.)

Philosophical Theories and Philosophical Experience, being No. I. of Small Books on great Subjects. 3. Edit. Lond. Parker. 1854. (3½ Sh.)

Psychological Inquiries, in a Series of Essays, intended to il-

Digitized by Google

lustrate the Influence of the Physical Organisation on the mental Faculties. Lond. Longman. 1854.

Reid's Essays on the intellectual Powers of Man. From his Collected Writings. By Sir Will. Hamilton, Bart. Edinb. Machlachlan 1854. (6 Sh.)

E. Reinhold: Geſchichte d. Philoſophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwickelung. 1r Bd.: Geſch. d. alten od. d. griech. Philoſ. 4e verb. Aufl. Jena 1854. (1½ Thlr.)

Saint-Maxent: Le pédagogue, étude de l'ègoïsme. Par. Giraud. 1854.

W. Schlötel: Die Logik neu bearbeitet. Gött. 1854. (15 Ngr.)

E. Schopenhauer: Ueber den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Beſtätigungen, welche die Philoſ. des Verf. ſeit ihrem Auftreten durch die empir. Wiſſenſchaften erhalten hat. 2e verb. u. verm. Aufl. Frankf. a. M. 1854. (27 Ngr.)

Séances et travaux de l'Academie des Sciences morales et politiques. Compte rendu p. M. Verget, avocat, sous la direction de M. Mignet, Secretaire perpetuel de l'Academie. IIIme serie. Vol. XXI. XXII. 1852. Vol. XXIII. XXIV. 1854. (Darin über Sankhya von St. Hilaire; über die Vedas von Demſ.; über Schlaf u. Traum v. Lelut; über Mallebranche und ſein Verhältniß zur Carteſiſchen Philoſophie von Boullier; über die Anſichten von Locke u. Leibnitz üb. d. Enthuſiasmus v. Damiron; über Leibnitz's religiöſe Lehren v. Bartholmès; über die Fortdauer der Perſönlichkeit nach dem Tode von Bouchitte.)

A. Smith: Theory of Moral Sentiments. New Edit. London 1854. (5 Sh.)

Dug. Steward: The collected Works of — Edited by Sir Will. Hamilton. Vol. I.: Dissertation, exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical and Political Philosophy since the Revival of Letters in Europe. Lond. Hamilton. 1854. (12 Sh.)

Thomson's Outline of Necessary Laws of Thought. 3rd edit. Lond. 1854. (7½ Sh.)

G. Tiberghien: Esquisse de philosophie morale, précédée d'une introduction à la métaphysique. Bruxelles 1854.

J. B. Vico: Kleine Schriften. Deutſch bearbeitet u. herausg. v. K. H. Müller. A. u. d. T.: Von dem einen Anfange u. dem einen Ende alles Rechts nach des Verf. Buche de universi juris uno principio et fine uno. Neubrandenb. 1854. (27 Ngr.)

F. Th. Viſcher: Aeſthetik od. Wiſſenſchaft des Schönen. Zum Gebrauch f. Vorleſ. (2e Ausg. in monatl. Lieferungen.) 1r Thl. 1e Lief. Stuttg. 1854. (15 Ngr.)

A. E. Wagner: Vier Vorträge über die Unſterblichkeitsfrage. Stettin 1854. (7½ Ngr.)

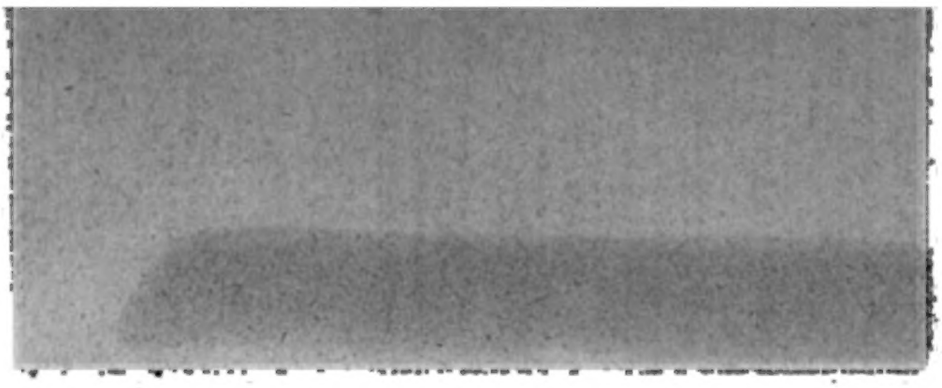
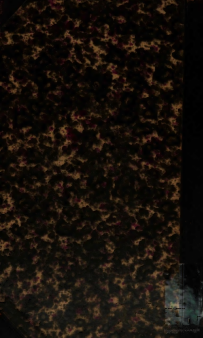
C. A. Werther: Was iſt Lebenskraft? Verſuch einer Antwort auf dieſe Frage. Deſſ. 1854. (10 Ngr.)

J. W. Whitecross: Natural History of Human Intellects. Lond. Saunders. 1854.

W. Wiegand: Grundriß der Geſch. d. Philoſ. für Schüler der oberſten Klaſſen v. Gymnaſien u. f. angehende Studirende nebſt Betrachtungen üb. d. Vergangenheit u. Zukunft d. Philoſ. Eine Gedächtnißſchrift ꝛc. Worms 1853. (7½ Ngr.)

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Digitized by Google



Digitized by Google